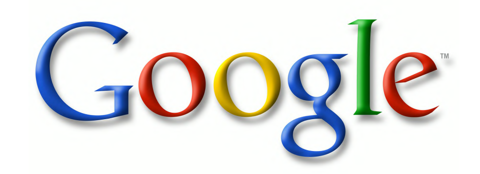
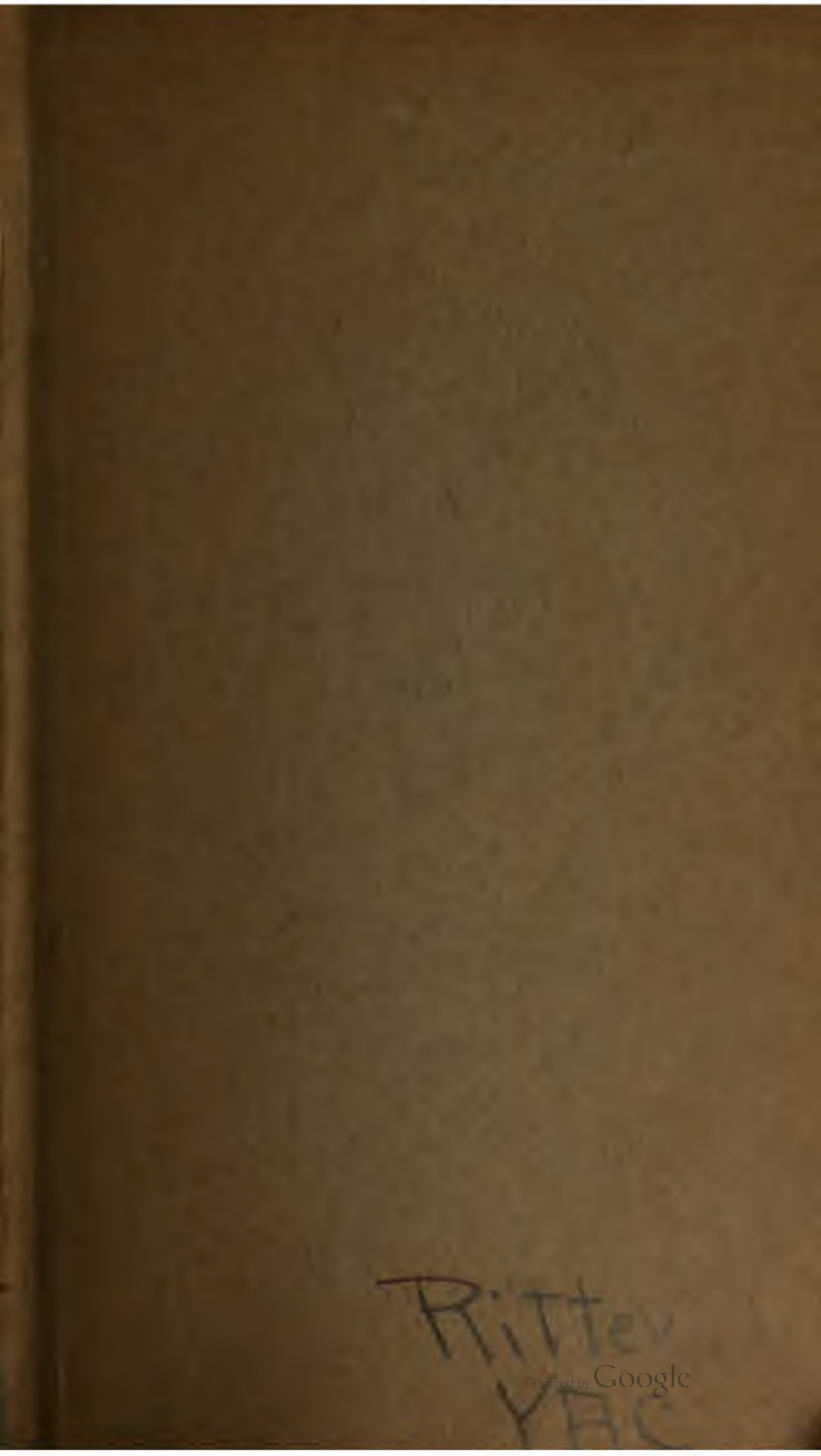






Geschichte

der

Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Neunter Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1850.

Geschichte

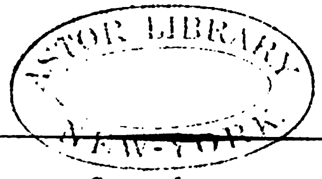
der

christlichen Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Fünfter Theil.



Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1850.

Geschichte

der

neuern Philosophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Erster Theil.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1850.

Vorrede.

Mit dem neuen Anlauf, welchen ich zur Vollendung meiner Geschichte der Philosophie nehme, trete ich in eine Zeit ein, in welcher alles neu werden wollte. Die, welche den neuen Dingen sich zugewendet haben, werden diesen Theil meiner Arbeit ohne das Vorhergegangene zu verstehen suchen, ja es wird manche geben, welche erst von Baco oder Cartesius anfangen, weil erst sie den wahren Boden der wissenschaftlichen Untersuchung betreten hätten. Solchen dürfte es zu viel scheinen, daß ich den Vorläufern jener Wiederhersteller der Philosophie mehr als einen ganzen Band gewidmet habe. Sie mögen sich daran erinnern, daß die Wiederherstellung der Wissenschaften von etwas älterer Zeit ist. Es ist mir freilich nicht angenehm gewesen, daß ich noch vier Kapitel von dem, was ich den Anfängen der neuern Philosophie zurechne, für den folgenden Theil habe zurückhalten müssen. Aber die geringe Bekanntschaft

unserer Zeit mit den Einzelheiten der zwei Jahrhunderte, welche ich hier zu behandeln hatte, schien es mir nothwendig zu machen auch weniger bedeutenden Erscheinungen eine ausführliche Untersuchung zu widmen. In neuerer Zeit sind sie selten genau betrachtet worden. Nur Moriz Carriere hat in seiner philosophischen Weltanschauung der Reformationszeit sich diese Mühe genommen. Aber es wird niemand für einen Tadel meines Vorgängers halten, wenn ich bemerke, daß ich vieles und das Ganze in ein anderes Licht setzen zu müssen glaubte und daß daher seine verdienstlichen Forschungen mir Förderung, aber auch Erschwerung meiner Arbeit brachten. Andere werden nach uns kommen und werden über mein Buch in ähnlicher Weise urtheilen. Mögen sie nur dazu beitragen eine denkwürdige, verwickelte und noch zu wenig gewürdigte Geschichte aufzuhellen. Über die folgenden Abschnitte der neuern Philosophie, welche im Einzelnen besser bekannt sind, werde ich kürzer sein können.

Inhalt.

Erstes Buch.

Einleitung zur Geschichte der Philosophie in der neuern Zeit.

Zweites Buch.

Die Philosophie unter den ersten Regungen der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Drittes Buch.

Die Philosophie unter dem Fortgang der Wiederherstellung der Wissenschaften, unter der Reformation und unter der Wiederherstellung des Katholicismus.

Die Geschichte der Philosophie in der neuern Zeit.

Erstes Buch.

Einleitung.

Die Geschichte der Philosophie in der neuern Zeit.

Erstes Buch.

Einleitung.

Erstes Kapitel.

Die neuere Zeit.

Nicht allein die Schicksale der Philosophen, sondern auch die Entwicklungen der Philosophie hängen von dem Gange der menschlichen Bildung und der großen gesellschaftlichen Verhältnisse ab, unter welchen sie sich vollziehn. Unsere Geschichte der neueren Philosophie seit der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften bis auf die neueste Philosophie, welche unter uns Deutschen sich zu bilden angefangen hat, beginnen wir daher mit einer Übersicht über die Zeiten, welchen sie angehört. Sie sind im Allgemeinen bekannter, als das Mittelalter, welches wir verlassen haben; aber ihre wissenschaftliche Würdigung wird dadurch nur schwieriger, daß sie so wie unserm Gedächtniß so auch unsern Neigungen und Abneigungen näher liegen.

Gleich beim Beginn des 15. Jahrhunderts verkündete eine allgemeine Bewegung der Geister, durch unser ganzes Romanisch-deutsches Europa sich erstreckend, daß eine neue Zeit anbrechen wollte. Innere Befehdungen, wie sie in Deutschland und Italien vorfielen, gefärliche Kriege,

selbst so gefärliche Kriege, wie mit den Hussiten, zwischen Frankreich, England und Burgund, zwischen Burgund und der Schweiz, zwischen den beiden Rosen, — dergleichen hatte das Mittelalter oft gesehen; etwas Neues aber waren die allgemeinen Kirchenversammlungen, zu Pisa, zu Constanz, zu Basel, welche das Schisma des Pabstthums überwinden, die Gebrechen der Kirche heilen, eine Umgestaltung der Kirche an Haupt und Gliedern bewirken sollten. Hervorgegangen aus einer großen Aufregung, selbst von ihr ergriffen und gespalten, vermochten sie das nicht. Doch unter ihrer Einwirkung geschah es, daß nun wieder ein Pabst herschte und zu Rom seinen sichern Sitz fand, daß man das Bedürfniß anerkannte viele Misbräuche der Kirche zu beseitigen, daß die verschiedenen Völker ihre Concordate mit der Kirche schloßen, und hierauf, wenn auch noch viele Unruhe in den Gemüthern zurückblieb, so schien es doch, als wäre ein Weg eingeschlagen, auf welchem durch weitere Einigung ein Friede der Christenheit erzielt werden könnte.

Da ereignete es sich, daß die wieder erstarkte Macht der Türken das Griechische Reich überwältigte und der Fall Constantinopels Europa erschreckte. Der Jammer der flüchtigen Griechen, welche Italien erfüllten, rief um Erbarmen und Beistand. Noch einmal konnte die geistliche Herrschaft glauben, daß sie dazu berufen sei die Schaaren der Gläubigen gegen einen äußern Feind zu vereinigen. Aber wie oft sie auch hierzu den Anlauf genommen, immer waren die Staaten unter sich mistrauisch oder entzweit und die geistliche Macht selbst mit den Händeln Italiens und Europa's zu sehr beschäftigt, als daß sie der

Versuchung hätte widerstehen können Geld und Macht zu ihren nächstliegenden Bedürfnissen zu verwenden.

Die flüchtigen Griechen lehrten indeß ihre Sprache und verbreiteten die Kenntniß des heidnischen Alterthums. Da stoßen wir auf einen andern Strom in der Bewegung dieser Zeiten. Nicht umsonst tragen sie den Namen von der Wiederherstellung der Wissenschaften. Es wird damit gemeint, daß die Kunde der alten Griechischen und Lateinischen Litteratur, welche zum großen Theil dem Mittelalter abhanden gekommen war, jetzt wieder in vollem Maaße sich ausbreitete und einen neuen Eifer für alte Kunst und Wissenschaft erweckte. Es ist kein Zweifel, daß hierzu die flüchtigen Griechen viel beitrugen; aber der Eifer war weniger bei ihnen, den Lehrern, als bei ihren Schülern; wenn sie keinen empfänglichen Boden in der Stimmung des Abendlandes gefunden hätten, ihre Lehre wäre verhallt. Schon lange vorher hatten Petrarca und Boccaccio die Denkmäler der Griechischen Sprache wieder aufgesucht; es war auch nicht die Griechische Literatur allein, welche mit unglaublicher Liebe von Neuem ergriffen wurde, sondern noch größerer Eifer wendete sich der Lateinischen Sprache zu, welche nicht allein von Italien, sondern in einem nicht viel geringern Grade auch von den niederländischen Schulen aus neubelebt wurde, welche selbst Griechen mit Zierlichkeit und Geschmack zu handhaben strebten. Mit diesen Bestrebungen ging die Entwicklung der schönen Künste, der Italienischen Poesie Hand in Hand und das 15. wie das 16. Jahrhundert sah Päbste und Könige, Fürsten und Völker, weltliche und geistliche Herrn, welche den Antrieben dieser Rich-

tung fast eben so sehr ihren Fleiß widmeten, wie den Künsten des Krieges und der Politik, den Verbesserungen der Kirche und des Staates. Sie ahndeten es wohl, nicht der kleinste Theil ihres Ruhmes würde darauf beruhn, daß die Geschichte sie zu den Beförderern der Wissenschaft und der Kunst zählt, daß ihre Sammlungen, in welchen sie Schätze der Litteratur und der Kunst vor der Vergessenheit und dem Verderben bewahrten, noch jetzt gezeigt werden und die Kunstwerke, welche sie hervorriefen, nicht allein von ihrer Pracht, sondern auch von ihrem Geschmack Zeugniß ablegen.

Doch wenn in diesen Bestrebungen das Anbrechen einer neuen Zeit sich verkündete, die Grundlagen der alten Zeit waren mitten unter ihnen noch immer wirksam. Daran erinnert uns die Macht, welche das Pabstthum in diesen Zeiten ausübte. Nachdem es von Avignon, aus seiner Babylonischen Gefangenschaft, wie man gesagt hat, nach Rom zurückgekehrt war, dachte es von da aus über Europa zu herschen in hergebrachter Weise, wenn auch nicht ganz nach seinen alten Grundsätzen, an neue Verträge gebunden. Da wurde Rom wieder hergestellt: wie eine neue Stadt erstand es aus seinen Trümmern, der Sitz einer mächtigen Herrschaft, mit dem Glanze der Wissenschaft, der Kunst, mit Reichthum und seinen Genüssen umgeben. Aber diese wiederhergestellte Macht mußte unter neuen Verhältnissen einen andern Charakter annehmen. Sie fand sich in der Mitte einer Menge kleiner Herrschaften von sehr zweideutigem Rechte, welche Gewalt oder List gegründet oder behauptet hatten, beruhend auf der Klugheit mächtiger Parteihäupter, reicher Bürger, auf

dem Glück und der Tapferkeit der Führer besoldeter Banden. Gegen einen Adel, der durch angeerbte Feindschaften gespalten, durch Verwandtschaften und Parteiungen verbunden war, der in seinen festen Sitzen sich hielt, in den bewaffneten Städten und Landschaften seinen Anhang hatte, beständig auf seiner Hut sein mußte und auf Vergrößerung seiner Macht sann, gegen eine Bevölkerung, die nur ungern gehorchte, aus Neigung kriegerisch und in langen Befehdungen verwildert, hatte dieses neue Pabstthum sich zu behaupten. Die Macht der hierarchischen Meinung mußte noch sehr groß sein, daß unter diesen Verhältnissen es ihr gelingen konnte die Grundlage einer neuen weltlichen Herrschaft zu werden. Aber es konnte dies nicht gelingen allein durch die geistlichen Mittel, welche man von den weltlichen Ansprüchen zu unterscheiden gelernt hatte. Um in der Mitte so vieler Parteiungen sich zu behaupten, bedurfte es der feinen und listigen Politik, welche sich jetzt in Italien ausbildete. In schwankenden und sehr verwickelten Verhältnissen, wo keine der unter sich eifersüchtigen Mächte stark genug sich fühlte ohne die Hülfe unsicherer Bundesgenossen sich behaupten zu können, kam es darauf an ein Gleichgewicht unter den Mächten herzustellen und zu erhalten. Unter den sich schlingenden und wieder lösenden Verbindungen hat das neugegründete Pabstthum fast immer einen Mittelpunkt abgeben müssen. Nach Italien zurückgekehrt konnte es nun auch nicht ausbleiben, daß es eine Italienische Macht wurde und Theil nahm an allen den Geschicken, den Sitten und Bestrebungen, welche in Italien heimisch waren und Italien bewegten. Wie hat es bemüht sein müssen unter den

herrschenden Familien sich selbst eine Familie zu machen; wie sehr ist es dadurch eine Beute selbstsüchtiger Bestrebungen, ein Schauplatz der Ränke, der Verschwörungen, der Gewaltthaten, der Laster geworden. Hierauf beruhte seine Stelle unter den Italienischen Händeln, seine Sicherheit und seine Macht.

Hierin liegen die wichtigsten Beweggründe für die Erschütterungen, welche bis zum Westfälischen Frieden durch das Festland Europa's gingen. Das Pabstthum hatte seine Natur verändert, indem es nicht mehr den Kaisern und Königen Europa's, sondern den kleinen Herrschaften Italiens gegenüberstand. Von der Höhe einer Stellung, welche den Mittelpunkt der Christenheit vertreten sollte, war es zu einer Italienischen Macht herabgesunken. Europa hatte dadurch seinen festen Schwerpunkt verloren und konnte nun lange Zeit auch seine Ruhe nicht wiederfinden. Wie natürlich, daß die geistliche Macht ihre Erniedrigung nicht sogleich begriff, daß sie in der Erinnerung ihrer Vergangenheit wiederholte Versuche machte durch Mittel, welche ihr von früher her noch beiwohnten oder durch die geänderten Verhältnisse zuwuchsen, ihr altes Ansehn zu behaupten. Aber sie mußte zuletzt doch erfahren, daß keine Kunst ausreicht der Natur der Dinge zu widerstreben.

Eine Zeit lang konnte es scheinen, als wäre es möglich Italien zu einer selbständigen Macht zu vereinigen, als hätte das Pabstthum die Aufgabe in ihm den leitenden Mittelpunkt zu bilden. Italien konnte sich rühmen damals das Volk zu umfassen, welches allen übrigen Europäischen Völkern in jeder Art der Bildung überlegen war; die Fremdlinge galten ihm fast nur als Barbaren.

Sollte es der Klugheit eines solchen Volkes nicht gelingen die Fäden der Politik in einer Hand zu vereinen? Es war dies ein weit aussehender Gedanke, im 15. Jahrhundert ausgebildet, noch bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts gehegt, zuweilen würdig vertreten, zuweilen von ruchlosen Händen gebraucht, eine Hoffnung, welche man nicht gern aufgeben mochte, welche immer wieder auftauchte. Unter dem Einflusse dieses Gedankens ist der Kirchenstaat allmälig zu der abgerundeten Herrschaft gekommen, welche er Jahrhunderte lang behauptet hat, und hat sich mit Wissenschaft geschmückt, mit aller Pracht der Kunst umgeben, zu einem Beispiel für feinere Bildung erhoben. Aber die geistliche Gewalt ist unter dem Einflusse dieses Gedankens auch in die äußerste Zerrüttung gestürzt worden. Die politischen Künste, welche zu seiner Ausführung herbeigerufen werden mußten, haben die schwärzesten Schatten auf die geistliche Würde geworfen. Die feinere Bildung, welche durch die Liebe zur classischen Litteratur, zum Alterthum, durch den Glanz der Künste belebt wurde, schob das Christenthum wie eine veraltete Sache bei Seite, brachte fast ein neues Heidenthum oder gar atheistische Denkweise in Schwung. Die Regierungen der Päbste, welche jenen Gedanken am hervorragendsten vertraten, eines Alexander VI, eines Julius II, eines Leo X, haben die ganze Christenheit mit Ärgerniß erfüllt. Sie vornehmlich haben den Grund zu dem großen Abfall vom Pabstthum gelegt, welchen wir mit dem Namen der Reformation der Kirche bezeichnen.

Als nun diese Entscheidung eingetreten war, als fast zu gleicher Zeit die Spanische Herrschaft in Italien sich

festgesetzt hatte, so daß von einer unabhängigen Gesammtmacht Italiens nicht mehr die Rede sein konnte, da mußten die Hoffnungen schwinden, welche an die politische Stellung Rom's sich angeschlossen hatten. Es kam eine andere Zeit, wo Rom durch den Abfall der Protestanten gewarnt die alte Würde seiner geistlichen Macht wiederherzustellen bemüht war, sich zusammennahm, auf den Ursprung und die Bedeutung seiner Gewalt sich besann. Dies ist die Zeit der Wiederherstellung der katholischen Kirche, wie sie durch das Tridentinische Concil eingeleitet, von den katholischen Mächten in Spanien, Östreich, Frankreich begünstigt, durch die Jesuiten vornehmlich betrieben wurde. Da sah man wieder in der Wahl der Päbste und Cardinäle mehr auf ihre Frömmigkeit, auf ihre geistliche Gelehrsamkeit, auf ihren unsträflichen Wandel, als auf ihre hohe Geburt und die Familienverbindungen, welche sie in Italien hatten. Da suchte man die Vorzüge zu benutzen, welche die alte Kirche noch immer in manchen Stücken vor den Abtrünnigen hatte, die Gelehrsamkeit, die schöne Kunst, die classische Bildung, welche in ihrem Schoße genährt worden waren, die kirchliche Zucht, streng zugleich und klug gehandhabt, um einen Mittelpunkt herum vereinigt. Sollte es mit solchen Mitteln und unter Begünstigung der größten weltlichen Mächte nicht gelingen den Sieg und die Herrschaft über die Abgefallenen davonzutragen? In dieser Hoffnung, die von nicht geringen Erfolgen gesteigert wurde, hat Rom noch einmal eine Bewegung über ganz Europa verbreitet.

Aber es ist mit dieser Bewegung etwas ganz anderes, als mit dem Einflusse, welchen die Hierarchie im Mittel-

alter gehabt hatte. In jener alten Zeit beruhte die Hierarchie auf der Meinung des Volkes und suchte die Macht der weltlichen Herrscher zu demüthigen, jetzt hatte die Meinung des niedern Volkes sich von ihr meistens abgewendet und ihre Stütze waren die Fürsten und hauptsächlich die großen Monarchen unseres Welttheils geworden. Nicht in allen Fällen konnte es so sein, aber es läßt sich nicht bestreiten, daß die geistliche Macht im Allgemeinen der Entwicklung der unbeschränkten Monarchie in die Hände gearbeitet hat. Wenn nun in Rom noch einmal die Fäden der Politik ihren Mittelpunkt fanden, so lag doch ihre Leitung nicht mehr in seiner Gewalt. Die weltlichen Mächte, welche man zur Hülfe gerufen hatte, sie mußten geschont, in ihren Bemühungen um die Wiederherstellung der katholischen Kirche unterstützt werden; da konnte man nicht mehr sagen, daß aus ganz Europa das Geld nach Rom ströme, sondern die Finanzkünste Rom's, der Schatz, welchen Sixtus V gehäuft hatte, sie wurden erschöpft um Truppen zu werben, um die Heere der katholischen Fürsten im Felde zu erhalten. Und wenn nun die Interessen der weltlichen Fürsten sich kreuzten, wenn ein Italienisches Interesse dazwischen trat und Rom es für gefährlich hielt in allen Stücken seinen weltlichen Verbündeten zu folgen, dann sah es von ihnen sich bedroht und mußte für sich zittern. Hat doch Wallenstein noch einmal die Schätze überschlagen, welche nach so langen Jahren des Friedens in Rom zu einer reichen Beute sich gesammelt haben müßten. Da können wir uns nicht wundern, wenn wir den Fürsten der Kirche in einem geheimen Einverständnisse mit den Feinden der Kirche finden. Seine Rettung lag allein

darin ein Gleichgewicht der Mächte zu erhalten. Das System des politischen Gleichgewichts, so wie es in Italien entsprungen war, wurde nun von hieraus über Europa verbreitet.

Unter diesen Umständen konnte auch der Sieg der alten Kirche nicht vollständig sein. Das Gleichgewicht der politischen Mächte hatte sich nur unter ihrer eigenen Mitwirkung hergestellt. Die natürliche Folge davon war, daß es von ihnen erhalten wurde. Zu diesem Gleichgewichte gehörten auch die protestantischen Mächte; die geistliche Gewalt hätte sie nicht stören dürfen; sie mußten von ihr geduldet werden. Damit waren dem Pabstthum die Fäden der Politik aus den Händen entschlüpft. Seit dem Ende des dreißigjährigen Krieges hat es in keiner Bewegung unseres Staatensystemes einen leitenden Einfluß gewinnen können. Selbst in kirchlichen Dingen der katholischen Staaten hat es nur einen sehr bedingten Einfluß geübt, weil überall der Katholicismus nur unter der Einwirkung der Staatsgewalt sich behauptet und wieder hergestellt hatte. Eigenthümlichkeiten der Völker und ihrer Verfassungen griffen in die Handhabung der geistlichen Gewalt ein. Niemand wird sagen können, daß Spanien und Frankreich, daß auch nur die katholischen Länder Deutschlands noch nach denselben kirchlichen Grundsätzen beherscht worden wären. Der Protestantismus hatte freilich die Reform der Kirche, welche er beabsichtigte, nicht allgemein durchzusetzen vermocht; in vielen Ländern, in welchen er schon festen Fuß gefaßt zu haben schien, war er durch die Reform und durch die Wiederherstellung der katholischen Kirche zurückgedrängt worden; aber auch über den Kreis

der Länder hinaus, in welchen er sich behauptet hatte, ist seine Wirksamkeit nicht ohne Erfolg gewesen. Er hat das Beispiel einer nationalen, ja einer provinciellen Bildung der kirchlichen Einrichtungen, wenn auch nicht zuerst, doch im weitesten Umfange gegeben; diesem Beispiele sind auch die katholischen Staaten gefolgt. Die Grundsätze, welche er über die kirchliche Herrschaft aufstellte, sind mitten in den Formen der katholischen Verwaltung zur Anwendung gebracht worden.

Auf dem Festlande Europa's war die erste Bewegung, welche der Schluß des Mittelalters herbeigeführt hatte, um die Mitte des 17. Jahrhunderts abgelaufen und eine Ruhe nach harten Kämpfen eingetreten. Die Kriege, welche jetzt noch geführt wurden, waren fast nur Grenzkriege oder gingen aus den Verhältnissen der herschenden Familien hervor; die Zeiten der innern, der Entwicklungskriege, wie sie Italien, Deutschland, Frankreich zerrüttet hatten, waren jetzt vorüber. Die neuere Zeit in ihrem ruhigen Bestande hat damit begonnen; die vorhergehenden Jahrhunderte hatten sie nur eingeleitet. Jetzt hatten die religiösen Bewegungen aufgehört gefährlich zu sein; die neuern Monarchien hatten sich festgesetzt, wenig beschränkt durch niedere Staatsgewalten und immer mehr sie zu überwältigen bemüht ohne bedeutenden Widerstand zu erfahren. So ist es fast anderthalb Jahrhunderte fortgegangen; selbst die Veränderungen, welche für Monarchien die gefährlichsten sind, die Veränderungen der Erbfolge, hatten zwar, in Spanien, in Östreich, Erschütterungen hervorgebracht, aber doch zuletzt Wiederherstellungen zur Folge, in welchen das System des Gleichgewichts sich behauptete.

Welch ein Abstand zwischen damals und jetzt. In jener Übergangsperiode, welche wir als das Zeitalter der Wiederherstellung der Wissenschaften bezeichnen, waren die heftigsten Leidenschaften in Bewegung gewesen, fast offen, ohne Scham, in den wildesten Ausbrüchen, mit der feinsten Überlegung gepaart hatten sie sich gezeigt; die höchsten Stände hatten das Beispiel gegeben; Mord, Betrug, Verrath galten als politische Tugenden; Völlerei und Unzucht waren an der Tagesordnung; fast nur an den Arten der Laster wußte man die Völker zu unterscheiden. Welche Beispiele hat der Römische Hof, das Italienische Parteiwesen, haben die religiösen Kriege in Deutschland, die Französischen Bürgerkriege gesehn. Und alles das fand seine Lobredner; der Haß unter den religiösen und politischen Parteien war entfesselt und wurde für Tugend geachtet; nur eine blutgierige, in Martern sich gefallende Gerechtigkeit konnte zügeln und einer entfesselten Phantasie, welche dem Schmutze des Lasters den Reiz der Zauberei zufügte, ein Gegengewicht halten. Gegen solche Sitten gehalten brauchen wir den ruhigen Bestand der neuern Zeit, der Zeit einer nach unbedingter Herrschaft strebenden Monarchie, nicht sehr zu loben, um in ihr einen Fortschritt in der äußern Sitte zu finden. Es genügt zu sagen, daß sie die öffentliche Scham wieder herstellte. Die Strenge der Zucht, in welcher sie sich gefiel, diente der äußern Ehrbarkeit.

Zu dieser Umgestaltung des äußern Lebens sind wir doch nur in einer allmäligen Entwicklung gekommen und die Keime zu ihr lagen schon in der Gährung der vorangegangenen Zeiten. Als der Protestantismus seine Re-

formen in der Kirche begann, da schien er wieder von allen äußern Gebräuchen der Frömmigkeit entbinden zu wollen. In nicht geringer Zahl traten die Anhänger schwärmerischer Meinungen hervor, welche nur der frommen Gesinnung Werth beilegten und das von Gott begeisterte Gemüth für den einzigen Richter der Handlungen hielten. Die Gefahr, welche hierin lag, wurde schnell erkannt. Als jene Meinungen zum Aufstande gegen die bürgerliche Obrigkeit, in den Bauernkriegen, in dem Aufruhr der Wiedertäufer, sich gesellten, vereinigten sich die Führer des Protestantismus nur um so enger mit der weltlichen Macht. Ihre Kirchenordnungen drangen auf Zucht und Sitte. Die Geistlichkeit der Protestanten sollte ein Beispiel der äußern Ehrbarkeit geben. Mit einer ängstlichen Sorgfalt mußte sie den Anstand bewahren. Die Wiederherstellung des Katholicismus ging denselben Weg; die Geistlichkeit mußte jeden Anstoß zu meiden suchen; die Moral der Jesuiten, welche mehr auf äußere Zucht und Unterdrückung wilder Ausbrüche der Leidenschaft als auf innere Belebung der sittlichen Triebe sah, kann als der vollständigste Ausdruck dieser Bestrebungen gelten. Indem sich die Wiederherstellung des Katholicismus in einem äußern Einverständnisse mit der Spanischen Monarchie vollzog, wurde diese zu einem Muster, welches Nacheiferung hervorrief. So wie sie strenge Unterwürfigkeit und Zügelung der Leidenschaft, abgemessene Ordnung in den Rangverhältnissen der Stände und einen feierlichen Prunk liebte, so verbreitete sie auch diese Förmlichkeit des äußern Anstandes, welcher sich zurückhält um nichts sich zu vergeben, um jedem das Seine zu gewäh-

Welch ein Abstand zwischen damals und jetzt. In jener Übergangsperiode, welche wir als das Zeitalter der Wiederherstellung der Wissenschaften bezeichnen, waren die heftigsten Leidenschaften in Bewegung gewesen, fast offen, ohne Scham, in den wildesten Ausbrüchen, mit der feinsten Überlegung gepaart hatten sie sich gezeigt; die höchsten Stände hatten das Beispiel gegeben; Mord, Betrug, Verrath galten als politische Tugenden; Völlerei und Unzucht waren an der Tagesordnung; fast nur an den Arten der Laster wußte man die Völker zu unterscheiden. Welche Beispiele hat der Römische Hof, das Italienische Parteiwesen, haben die religiösen Kriege in Deutschland, die Französischen Bürgerkriege gesehn. Und alles das fand seine Lobredner; der Haß unter den religiösen und politischen Parteien war entfesselt und wurde für Tugend geachtet; nur eine blutgierige, in Martern sich gefallende Gerechtigkeit konnte zügeln und einer entfesselten Phantasie, welche dem Schmutze des Lasters den Reiz der Zauberei zufügte, ein Gegengewicht halten. Gegen solche Sitten gehalten brauchen wir den ruhigen Bestand der neuern Zeit, der Zeit einer nach unbedingter Herrschaft strebenden Monarchie, nicht sehr zu loben, um in ihr einen Fortschritt in der äußern Sitte zu finden. Es genügt zu sagen, daß sie die öffentliche Scham wieder herstellte. Die Strenge der Zucht, in welcher sie sich gefiel, diente der äußern Ehrbarkeit.

Zu dieser Umgestaltung des äußern Lebens sind wir doch nur in einer allmäligen Entwicklung gekommen und die Keime zu ihr lagen schon in der Gährung der vorangegangenen Zeiten. Als der Protestantismus seine Re-

formen in der Kirche begann, da schien er wieder von allen äußern Gebräuchen der Frömmigkeit entbinden zu wollen. In nicht geringer Zahl traten die Anhänger schwärmerischer Meinungen hervor, welche nur der frommen Gesinnung Werth beilegten und das von Gott begeisterte Gemüth für den einzigen Richter der Handlungen hielten. Die Gefahr, welche hierin lag, wurde schnell erkannt. Als jene Meinungen zum Aufstande gegen die bürgerliche Obrigkeit, in den Bauernkriegen, in dem Aufruhr der Wiedertäufer, sich gesellten, vereinigten sich die Führer des Protestantismus nur um so enger mit der weltlichen Macht. Ihre Kirchenordnungen drangen auf Zucht und Sitte. Die Geistlichkeit der Protestanten sollte ein Beispiel der äußern Ehrbarkeit geben. Mit einer ängstlichen Sorgfalt mußte sie den Anstand bewahren. Die Wiederherstellung des Katholicismus ging denselben Weg; die Geistlichkeit mußte jeden Anstoß zu meiden suchen; die Moral der Jesuiten, welche mehr auf äußere Zucht und Unterdrückung wilder Ausbrüche der Leidenschaft als auf innere Belebung der sittlichen Triebe sah, kann als der vollständigste Ausdruck dieser Bestrebungen gelten. Indem sich die Wiederherstellung des Katholicismus in einem äußern Einverständnisse mit der Spanischen Monarchie vollzog, wurde diese zu einem Muster, welches Nacheiferung hervorrief. So wie sie strenge Unterwürfigkeit und Zügelung der Leidenschaft, abgemessene Ordnung in den Rangverhältnissen der Stände und einen feierlichen Prunk liebte, so verbreitete sie auch diese Förmlichkeit des äußern Anstandes, welcher sich zurückhält um nichts sich zu vergeben, um jedem das Seine zu gewäh-

ren, auch über die übrigen gebildeten Völker Europa's. Für Ludwig XIV. und die Französische Sitte, welche er zur herschenden machte, blieb nichts zu thun übrig, als den steifen Ernst des Anstandes zu schmeidigen und zu mildern, ihn mehr mit der Persönlichkeit zu verschmelzen und den Schein einer freiern Bewegung in ihn zu legen.

Wir stehen wohl jetzt jener Zeit fern genug um ohne Parteilichkeit über sie urtheilen zu können, jener Zeit, in welcher das Französische Königthum und der Französische Geschmack in den obern Schichten unserer Gesellschaft fast allgemein den Ton angaben. So wenig wir die unbeschränkte Monarchie und den majestätischen Prunk, durch welchen sie vom Volke sich abschloß, das tiefe Geheimniß, mit welchem sie ihre Machtgebote und ihre politischen Ränke umgab, für etwas höchstes in der Entwicklung des Staats ansehn können, eben so wenig würden wir uns noch einmal fügen können in die steife Sitte, welche vom Hofe aus die Rangverhältnisse ordnete, die Abstufungen der Geselligkeit mit ängstlicher Sorgfalt zu wahren suchte. Unser Geschmack hat sich geändert. Die steifen Regeln der Kunst, welche in Schnörkeln und Überladungen sich gefiel, welche für nichts weniger Sinn hatte als für die Einfachheit der Natur, genügen uns jetzt nicht mehr. Die eigensinnige und flitterhafte Mode jener Zeit erscheint uns lächerlich. Daß aber doch das Französische Muster nicht bloß in einer verkehrten Nachahmung sich verbreitet hat, sondern in einem natürlichen Gange unserer Entwicklung angenommen wurde, scheint uns durch die That entschieden zu sein. Nach maßlosen Gährungen der frühern Zeit, welche zu unterdrücken eine unerbittliche Strenge aufgebo-

ten worden war, mußte eine Sitte gefallen, welche zwar alles in seinen Schranken festhielt, keinem außer der höchsten Gewalt Großes gestattete, aber doch im Kleinen einer jeden Eigenthümlichkeit einen bequemen Raum übrig ließ. Es ist gewiß, durch die unbeschränkte Monarchie wurden die Stände des Volkes von der Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten entwöhnt, der Gemeinsinn wurde im Allgemeinen geschwächt, nur bei Wenigen, welche zur Verwaltung des Staats herbeigezogen wurden, konnte er eine Pflege finden. Aber auch eine größere Ordnung, eine mildere Gerechtigkeit in der Verwaltung und in der Rechtspflege hat diese Regierungsform herbeigeführt. In den Formen der Geselligkeit, welche sie begünstigte, durfte der Religionshaß nicht mehr öffentlich sich zeigen. Das Gleichgewicht der Bekenntnisse gebot eine kluge Duldung, wenn nicht im Staate, so doch im geselligen Verkehr. Die Gleichmäßigkeit der Sitte forderte Schonung der Persönlichkeit. Wir fragen hier nicht, wie viel Gleißnerisches hinter einer freundlichen Maske sich verbarg, wie viel Selbstsucht die geschärften Unterschiede der Stände in ihrem Schoße nährten, wie viel leichtsinnige Misachtung des sittlichen Gesetzes unter den Formen des Anstandes lauerte; ohne Zweifel ist es, daß die äußere Form der Bezähmung nicht das Höchste ist, was wir im sittlichen Leben suchen sollen; aber die Gewöhnung an Gesetz, Zucht und Sitte, welche nicht ohne Selbstbeherschung gewonnen wird, hat auch ihren Werth und sie hat unstreitig unter dem vorherschenden Einflusse des Französischen Königthums und der Französischen Sitte gewonnen.

Die Staatsmänner, welche an Gesetzmäßigkeit gewöhnten, wie sehr sie auch anfangs als über dem Gesetze stehend sich denken mochten, allmälig mußten sie doch von der Hoheit des Gesetzes so durchdrungen werden, daß sie seine Geltung auch über sich selbst erstreckten. Da kam nun der Gedanke einer Monarchie in Achtung, in welcher der Fürst so wie Vertreter, so auch nur erster Diener des Staates ist. Alles für das Volk, aber nichts durch das Volk. Wir wissen, wie Friedrich der Große ein leuchtendes Beispiel dieser Meinung vom unbeschränkten Königthum wurde, daß Preußen in diesem Gedanken seine Bedeutung gewann und ein Muster anderer Staaten wurde. In diesem Gedanken ist die Gesetzlichkeit des Handelns noch immer die Hauptsache; die innern Beweggründe, die Gesinnung und die Religion werden wie etwas Gleichgültiges angesehn. Mochte jeder in seinem Innern mit diesen Dingen sich abfinden, wie er könnte. Hierzu hatte man wohl endlich kommen müssen. Nachdem die religiösen Angelegenheiten immer mehr Sache des Staats geworden waren, die allgemeine Politik darauf hatte ausgehn müssen die religiöse Spaltung in Frieden zu erhalten, die allgemeine Geselligkeit nicht weniger Duldung religiöser Meinungen empfolen hatte, konnte die öffentliche Religion nur als etwas Gleichgültiges erscheinen, ihre tiefern Antriebe mußten dem Gewissen der Einzelnen überlassen werden. Man ahndete kaum, mit welcher Macht eine tüchtige Gesinnung aus der Tiefe des Innern hervordringt um eine Gemeinschaft der Gesinnungsgenossen sich zu schaffen, in welcher sie Erregung und Nahrung für ihr Leben findet.

Bei diesem Überblick über die neuere Zeit von der Wiederherstellung der Wissenschaften bis auf die erste Französische Revolution haben wir England nicht erwähnt. Es gehört schon dem Vorspiele einer andern Zeit an, welche wir die neueste nennen, als man seine Verfassung als Muster zu betrachten anfing und es für billig erachtete dem Volke mehr im Staate zu gewähren als die Rolle eines gesetzmäßigen Gehorsams. Bis dahin hatte England durch seine abgesonderte Lage begünstigt in seinem Innern sich entwickelt; sein Einfluß nach außen hatte nur mäßigend gewirkt, zur Erhaltung des Gleichgewichts in Europa. Wie wohl es für die Entwicklung der Wissenschaften sehr bedeutende Anregungen abgegeben hatte, war doch seine Denkweise im Allgemeinen weder für Gesinnung, noch für Geschmack maßgebend gewesen; in Sitte und in Kunst hatte es sogar dem Französischen Einflusse nicht widerstehen können. Wenn seine Mathematiker und Physiker, seine religiösen Secten und Freidenker auch im Auslande eine nachhaltige Wirkung ausübten, so geschah es nur, weil hier schon ähnliche Richtungen ihnen entgegenkamen.

Wenn wir nun aber eine Schilderung des Schauplatzes, auf welchem die neuere Philosophie ihre Rolle spielen sollte, zu geben beabsichtigen, so müssen wir auf eine genauere Untersuchung der geistigen Elemente eingehen, welche im Verlauf der neuern Zeit sich geltend machten. Ihre Bedeutung wird sich uns am deutlichsten eröffnen, wenn wir Anfangspunkt und Endpunkt dieser Periode zusammenstellen. Von der Herrschaft der Hierarchie über die Geister kam sie her; nachdem der Sieg über

das Mittelalter entschieden war, hat die unbeschränkte Monarchie sich ausgebildet, welche bis zur ersten Französischen Revolution mit wenigen Ausnahmen das Festland Europa's beherschte. Zugleich mit der geistlichen Gewalt war auch die Macht der Aristokratie gebrochen worden. Was von Hierarchie und Aristokratie übrig geblieben ist, kann nur als ein Trümmer, als ein schwacher Rest zur Erinnerung an die Vergangenheit angesehn werden. Die Bannstralen, welche Staaten, Fürsten und Könige schreckten, sie sind erloschen. Wo sind die mächtigen Vasallen, welche ein Heer von Dienern um sich versammelten, in fürstlicher Pracht einherzogen, auf eigene Faust einen Krieg unternehmen konnten? Daß Aristokratie und Hierarchie, wenn sie auch oft in Hader mit einander gewesen waren, doch zu gleicher Zeit überwunden wurden, zeigt auf den engen Verband hin, in welchem sie mit einander gestanden hatten. War doch die Hierarchie selbst nur eine geistliche Aristokratie; waren doch die hohen Würden der Geistlichkeit fast ganz in die Hände der großen Familien gekommen. Wenn das Pabstthum des Mittelalters die Fürsten schrecken wollte, fand es seine mächtigsten Bundesgenossen in ihren Vasallen.

Wenn wir aber den Sturz der Hierarchie in seinen Gründen erforschen wollen, so haben wir die Umwandlung der Meinung zu betrachten, durch welche es getragen und durch welche es beseitigt wurde. Auf Meinung war es gebaut, nur durch Änderung der Meinung konnte es gestürzt werden. Man sieht, wie diese Geschichte einen durchaus geistigen Charakter an sich trägt. Man erkennt ihn an, wenn man das Zeitalter, welches den

Untergang der Hierarchie herbeiführte, vorherschend von der Wiederherstellung der Wissenschaften benennt; nur war es nicht sowohl eine Wiederherstellung als eine Umwandlung und es waren nicht die Wissenschaften allein, welche die Meinung veränderten, sondern nicht minder die Künste, die Gestaltung des praktischen Lebens; es war eine völlige Umbildung der geistigen Anschauung. Eben hieraus wird sich ergeben, wie genau die Bildung der neuern Zeit mit der Geschichte der Philosophie in Zusammenhang steht.

Die Meinung, auf welcher die Hierarchie beruhte, war nicht so abgeschmackt, wie man wohl gegenwärtig aus weiter Ferne sie sich zu denken pflegt. In ihren Grundlagen war alles auf das Heil der Seele abgesehn. Man war durchdrungen von der Überzeugung, daß der Friede der Seele, welchen wir suchen müssen, durch äußere Güter nicht gewonnen werden könne. Den äußern Gütern dient das bürgerliche, das weltliche Leben. Glückselig, wer sich ihrer entschlagen, wer sich dem weltlichen Leben entziehen kann. Diese Meinung hat die Klöster erfüllt, hat die Heiligen dazu aufgerufen in Entbehrung sich zu üben. Denn alles, was wir in diesem irdischen Leben gewinnen können, bezüglich auf diese Welt, ist doch nur eine Übung, und mit Hinterlassung aller irdischen Güter müssen wir zuletzt unsere geistigen Güter zu Gott sammeln und uns darauf vorbereiten jene vergänglichen Güter entbehren zu können. Aber wir können nicht alle den frommen Übungen uns weihen und nur dem Heile der Seele dienen; es muß auch Stände geben, welche für das irdische Bedürfniß arbeiten. Dies ist verdienstlich, wenn es den

höhern Zwecken sich unterordnet. Man soll eben dabei, das fordert die hierarchische Meinung, auch daran gedenken, daß es nicht minder einen Stand geben muß, welcher dem Heil der Seelen sich geweiht hat, nicht allein für sich sondern für die Gemeinschaft der Gläubigen, welcher die Ordnungen des geistigen Lebens verwaltet und die Güter der Kirche ausspendet. Da ist es nun auch verdienstlich für dessen Bedürfnisse zu sorgen; darum sollen die Laien dem geistlichen Stande dienen, in Gehorsam sich ihm unterwerfen, seiner Leitung zum Heil ihrer Seelen vertrauen. Daher hat auch das äußere Werk seinen Werth; wenn es zum Dienste der Kirche geschieht, wird es zu einem frommen Werke. Hierin liegt der Grund, weswegen das Mittelalter auf die frommen Werke ein großes Gewicht legte; nicht an sich schrieb es ihnen ein Verdienst zu; es betrachtete sie nur als ein Mittel, aber als ein nothwendiges Mittel für die Kirche, über welches daher auch die Kirche die Herrschaft haben müsse. Da trennen sich nun dieser Ansicht zwei große Gebiete des Lebens, das geistliche und das weltliche; die Kirche soll das erste, der Staat das andere verwalten; jene für die Seele, dieser für den Leib sorgen; wie aber die Seele über den Leib zu herschen bestimmt ist, so wird auch die Kirche ihr Recht zur Herrschaft über den Staat behaupten müssen.

Es war dies ein gefährlicher Irrthum; wenn er durchgedrungen wäre, wenn ihm nicht zu viele Kräfte unseres geistigen Lebens entgegengestanden hätten, so würde er uns zu einer ähnlichen Verfassung, wie sie der Lamaismus zeigt, geführt haben. Aber er hat doch viel Scheinbares und nicht eben leicht ist er in seinen Grundsätzen zu wi-

derlegen. Für ein tieferes Gemüth, welche das Ewige sucht und die Erscheinung nur als Mittel achtet, ist dieser Irrthum die zunächst liegende Ansicht. Nur in seinen Folgerungen, in der Anwendung seiner Grundsätze pflegt seine Natur sich aufzudecken.

Eine gründliche Beseitigung der hierarchischen Meinung war nur dadurch zu erwarten, daß in den Gütern, welche wir dem Leibe, dem Weltlichen und Irdischen zuzurechnen pflegen, auch etwas Ewiges sich zu erkennen gab. Es ist keinem Zweifel zu unterwerfen, daß im Staate diese äußern Güter vornehmlich in Betrachtung kommen. Dem äußern Verkehr steht er vor; Gerechtigkeit und Billigkeit in ihm herschend zu machen ist seine Aufgabe; nur die äußern Handlungen hat er zu beurtheilen; die Gesinnung, welche nach dem Ewigen trachtet, liegt außer dem Bereiche seiner Pflege. Alle diese Güter aber, mit welchen er es zu thun hat, scheinen mit dem Tode uns zu verlassen. Kaum dürfen wir zu hoffen wagen, daß alles dieses Treiben in unserm bürgerlichen Leben unserer ewigen Bestimmung uns auch nur um das Geringste näher bringen werde.

Die Rechnung dürfte freilich etwas anders ausfallen, wenn wir die Geschäfte unseres weltlichen Lebens in einer umfassendern Übersicht in ihr aufzustellen vermöchten. Vielleicht würde sich da ergeben, daß Zucht und Ordnung, Fleiß und Betriebsamkeit, in welchen wir die Natur dem Willen der Vernunft unterwürfig machen, doch nicht ganz ohne Spur im Laufe der Zeit verschwinden. Sie greifen in ein großes Werk ein, dessen kleinste Theile wir sind,



zu welchem aber doch auch wir und unsere Werke gehören, und sollten wir nun diesem Werke seine ewige Bedeutung und seine ewigen Erfolge nicht absprechen dürfen, so würde sich nachweisen lassen, daß auch unser weltliches Treiben, unsere Arbeit an jenem großen Werke nicht ohne Antheil am Ewigen ist. Aber zu beschränkt ist unser Sinn, zu wenig wissen wir von den Zwecken des ganzen Weltlaufs, als daß wir eine solche Rechnung durchführen könnten. Kaum daß es unserer Wissenschaft gelingt den Gedanken derselben zu fassen; in der Wirklichkeit sie durchzuführen, daran ist nicht zu denken. Der Gesichtskreis der Meinung aber, welche die Welt beherscht, er bildet sich in der Betrachtung der Wirklichkeit aus und ist auf eine solche Rechnung einzugehn nicht geeignet. Was sollen wir uns darüber wundern, daß es dieser Meinung lange nicht gelingen wollte den Irrthum der hierarchischen Meinung zu überwinden?

Es giebt jedoch noch außer dem Kreise des kirchlichen Lebens ein Gebiet menschlicher Thätigkeit, in welchem eine Bedeutung für das Ewige zu ahnden selbst der gewöhnlichen Meinung sehr nahe liegt, das Gebiet der Wissenschaft und der schönen Kunst. Mitten zwischen Kirche und Staat bewahrt es seinen Frieden; von beiden als Mittel für ihre Zwecke gesucht, zuweilen auch von ihnen beschränkt, hat es seine eigenen Triebe und weiß in ihnen seine Freiheit zu behaupten. Weil Kunst und Wissenschaft geistiger Art sind und der Bildung der Seele dienen, machen sie der hierarchischen Meinung ihre Behauptung streitig, daß die Kirche und das religiöse Leben allein unser ewiges Heil bedächten. Es läßt sich absehn, daß sie bei

der Entscheidung des Streits zwischen der weltlichen und der geistlichen Macht eine bedeutende Rolle spielen mußten. Hierauf weist es hin, daß die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste das Mittelalter abschließt.

Die Reformation der Kirche würde das für sich allein nicht vermocht haben. Man hat nicht unbemerkt lassen können, daß sie selbst unter dem Einflusse der wiederhergestellten Wissenschaft sich vollzogen hat. Es war das neue Licht der Sprachforschung vornehmlich, welches viele alte Irrthümer in der geschichtlichen Überlieferung der Glaubenssatzungen, in den rechtlichen Ansprüchen der Kirche entdecken ließ; es war der neue Geschmack an der schönen Litteratur, an einem gewählten und zierlichen Ausdruck, was so viele feiner gebildete Geister von der Scholastik abwendete; — unter den Begünstigungen dieser geistigen Mächte führte sich die kirchliche Reformation ein. Eine Zeit lang schienen Erasmus und Luther vielen dasselbe zu betreiben. Die Reformation der Kirche nahm die Reformation der Wissenschaften zu ihrer Gefährtin an. Doch darf man die Gefährten nicht mit einander verwechseln. Beide hatten verschiedene Zwecke. Wenn die wissenschaftlichen Geister in die Tiefen der Sprache, der Kunst, der Denkweise des Alterthums sich versenkten um daraus eine Quelle ihrer Belehrung zu ziehen, um die menschliche Natur und ihr Verhältniß zu Welt und Gott zu ergründen, so meinten die kirchlichen Männer eine solche Belehrung entbehren zu können; Hebräische und Griechische Sprache, alle Denkmale des Alterthums galten ihnen nur als Mittel, um die Bibel, um die heilige und kirchliche Geschichte zu ergründen; auf die heilige Schrift und die

von ihr ausgehende Heilsordnung setzten sie ihr Vertrauen; sie war ihnen der Grund ihrer Reform, die Quelle des Lebens. Jene hatten die Gelehrten im Auge; für sie schrieben sie Lateinisch und wohl gar Griechisch, gaben sie die alten Schriftsteller heraus; diese wollten das Volk belehren und gaben ihm die Bibel zu lesen; die Gelehrsamkeit war ihnen nur ein Mittel zum Verständniß der Bibel und zur Bestreitung ihrer Gegner. Unstreitig ein wesentlicher Unterschied in den Ansichten von Wissenschaft und Kunst; während die Wiederhersteller der letzteren sie als Zweck wollten, ließen die Reformatoren der Kirche sie nur als Mittel gelten.

Sollen wir nun nicht sagen, daß genau besehen doch noch ein Rest der hierarchischen Meinung bei den Protestanten sich behauptet hatte und daß eben deswegen ihre Reformation nicht dazu geeignet war die hierarchische Meinung völlig zu besiegen? Ihre ersten Grundsätze zwar waren der Hierarchie zuwider; aber blieben sie ihnen getreu? In die weltlichen Angelegenheiten sollte die geistliche Gewalt sich nicht mischen; dem Gebrauche der weltlichen Gewalt, des Geldes, politischer Künste, um zu ihrem Glauben heranzuziehen, hatten sie in lobenswürdiger Weise entsagt, wenn auch die Übung nicht immer den Grundsätzen entsprechen mochte; auf die frommen Werke legten sie keinen Werth. Der Streit der Protestanten gegen die Übung der alten Kirche hatte eben von dieser Seite her begonnen. In ihm bildete sich die Lehre aus, daß die Rechtfertigung, das Heil der Seele allein auf dem Glauben beruhe. Es schließt dieser Grundsatz, der Pfeiler des Protestantismus, die tiefste Verinnerlichung

des religiösen Lebens in sich. Aber nicht mit Unrecht hat man gesagt, daß darin der Pietismus liege, daß dieser die folgerichtige Spitze jenes protestantischen Grundsatzes sein würde. Und was zum Pietismus führen konnte, die Entkleidung der Religion von allen Äußerlichkeiten, die Empfehlung der Gelassenheit, die Nachwirkungen der Mystiker, wie schnell wurde das von den Reformatoren beseitigt. Genöthigt gegen die mächtige Partei der Altgläubigen sich zu vertheidigen mußten sie wohl gewahr werden, daß kein Mensch, geschweige eine kirchliche Gemeinschaft der Menschen in einem bloß innerlichen Leben sich erhalten könnte. Wenn sie den äußerlichen Mitteln entsagt hatten, so doch nicht den Mitteln der Überredung, der künstlerischen Darstellung, der wissenschaftlichen Überzeugung; so viel als möglich suchten sie sich dieser Mittel zu bemeistern. Da erweiterten sie die Predigt, dichteten ihre geistlichen Lieder, ließen ihre Hymnen, ihre Choräle erschallen; da gründeten sie ihre Schulen, gaben ihnen ihre Katechismen, ihre Lehrbücher der Theologie, der Physik, der Philosophie in die Hand und waren dafür besorgt, daß Kunst und Wissenschaft in ihrem Sinn, im Sinn der rechtgläubigen Kirche sich vernehmen ließen. Wer möchte ihnen den Gebrauch solcher geistigen Waffen verargen? Sie schienen geistlich zu werden, wenn sie zu geistlichen Zwecken verwandt wurden. Aber, man muß sich darüber nicht täuschen, es sind dennoch weltliche Waffen. Nicht ohne Eingriffe in ein fremdes Gebiet konnten sie von der Religion gebraucht werden. Der Protestantismus wie der Katholicismus hat vorausgesetzt, daß wenn sich Streitigkeiten zwischen der Theologie und den natürlichen Ent-

wicklungen der Kunst und der Wissenschaft erheben sollten, die erstere das Richteramt zu führen habe. Mit ihren Grundsätzen, daß alles für den Glauben geschehen müsse, daß auf ihm allein die heilsame Entwicklung der Seele beruhe und daß die Kirche vom rechten Glauben aus auch über Kunst und Wissenschaft zu urtheilen habe, ließ sich eine wahre Freilassung der letztern nicht vereinen.

Wir werden daher wohl sagen müssen, daß der Sieg über die hierarchische Meinung noch von anderer Seite her durch die Entwicklung der Wissenschaft und der Kunst angebahnt werden mußte. Durch den kirchlichen Zwist kamen diese geistigen Mächte nicht zu ihrer Selbständigkeit; doch ist es keinem Zweifel unterworfen, daß durch denselben ihre Ausbildung neue Antriebe erhielt bis sie zu ihrer Mündigkeit sich erheben konnte. Es ist wohl der Mühe werth auf den Gang dieser Dinge einen Blick zu werfen.

Es ist viel darüber gestritten worden, ob der Einfluß der kirchlichen Reformation auf die Künste und Wissenschaften mehr günstig oder mehr ungünstig gewesen sei, ob die katholische oder die protestantische Kirche mehr Verdienst um dieselben habe. Von der Seite der Protestanten hat man häufig das neue Licht gepriesen, welches auch in dieser Beziehung von ihrer Partei der Welt gebracht worden sei. Man hat darüber vergessen, was von der Seite des alten Katholicismus vor der Reformation für Kunst und Wissenschaft geschehen war und was nachher vom reformirten Katholicismus fortwährend für sie geschah. Unbedingt wird man den Protestanten keineswegës hierin den Preis zusprechen können. Mit ganz andern Dingen hatten sie es zu thun; ihr Geschäft war es nicht,

wie die Kirche so das ganze geistige Leben umzugestalten. Weder die protestantische noch die katholische Kirche hat ein uneigennütziges Interesse für die nichtreligiösen Richtungen des Geistes gezeigt; aber die letztere hat sie mehr beherschen wollen, die erstere mehr ihren Einfluß auf sie aufgegeben.

Wenn man nur die Einzelheiten, welche sich die eine oder die andere kirchliche Partei zum Ruhme anrechnen könnte, gegen einander abwägen wollte, so würde man wohl schwerlich zu einem genügenden Ergebniß gelangen. Viele, welche die Verdienste beider Parteien unparteiisch zu wägen beabsichtigten, haben die Meinung ausgesprochen, daß der Protestantismus mehr den Verstand und die Wissenschaft, der Katholicismus mehr die Phantasie und die schöne Kunst belebt habe. Die Thatsachen, welche dafür angeführt worden sind, könnten allerdings von Gewicht zu sein scheinen. Wenn wir, wie billig, die Zeiten nicht mit in Rechnung bringen, in welchen die Verschiedenheiten des religiösen Bekenntnisses auf Wissenschaft und Kunst einen bedeutenden Einfluß zu üben aufgehört hatten, so haben die Protestanten keiner großen Blüthe ihrer Kunst sich zu rühmen, während die Katholiken ihren Ruhm in jeder Art der Kunst behaupteten oder gründeten. In der Dichtkunst hat die Reformation der Protestanten den geistlichen Gesang hervorgetrieben, aber was wollen diese Werke einer dürftigen und beschränkten Kunst gegen den mächtigen Strom bedeuten, der durch die Italienische Poesie durch das ganze 16. Jahrhundert hindurchging, nach Spanien vordrang und zuletzt auch in Frankreich sich ergoß? Wir werden es nicht leugnen können, daß wir

den Werken dieser Art und Kunst lange staunend und nachahmend zugesehn haben. Freilich man könnte auch den großen Namen Shakespeare's aufrufen, welcher allein schwer genug sei um die Schale der Protestanten sinken zu lassen. Aber schwer möchte es sein nachzuweisen, wie dieser unbedingte Geist vom Protestantismus bedingt worden sei, und in der Geschichte können nicht einzelne meteorartige Erscheinungen den Ausschlag geben; wir haben in ihr den geregelten Verlauf zu beachten, in welchem die Zeiten dahinziehn. Er aber zeigt uns, daß Shakespeare's großes Beispiel doch lange Zeit nicht erkannt wurde und erst in der neuesten Zeit seine durchgreifenden Nachwirkungen auf die Entwicklung der Kunst ausübte. Werfen wir auf die übrigen Künste einen Blick. Unter den Kennern der Musik ist nur eine Stimme, daß in ihr die Italiener, nachdem Palestrina, eben in der Wiederherstellung des Katholicismus, den Niederländern ihre Kunst abgelauscht hatte, auf lange Zeit den herschenden Ton an sich rissen. Um wie viel später hat erst die protestantische Kirchenmusik sich ihre eigenen Bahnen brechen können. Wie wenig ist die kirchliche Reformation für die bildende Kunst und für die Baukunst ermunternd gewesen, sie, welche vielmehr die Bilder und den Prunk der Gotteshäuser scheute, den kirchlichen Baustil verfallen ließ, während die Italienische Baukunst überall das Muster abgab, ihre Malerei das Höchste hervorbrachte, was diese Zeiten in der bildenden Kunst entstehen sahen. So könnte es also wohl scheinen, als hätten die Katholiken guten Grund in der schönen Kunst sich des Vorrangs zu rühmen. Aber dennoch möchten wir allen diesen Thatsachen kein entschei-

dendes Gewicht beilegen. Denn zum größten Theil war doch die Blüthe der Kunst, welche wir in den katholischen Ländern antreffen, schon vor der Kirchenspaltung eingetreten; nach derselben sehen wir sie noch eine Zeit lang sich erhalten; sie ist aber offenbar im Abnehmen.

Wenn wir die Wissenschaft der Katholiken und der Protestanten in der neuern Zeit mit einander vergleichen, so liefern die Thatsachen ein noch zweideutigeres Ergebniß. Vor der Reformation war Italien unstreitig allen übrigen Ländern Europa's an wissenschaftlicher Bildung überlegen gewesen; die Wiederherstellung der Wissenschaften hatte in ihm ihren Ursprung gehabt; auch die Hierarchie hatte sie begünstigt. Im 16. Jahrhundert fingen diese Bestrebungen an auch über die übrigen Länder Europa's sich zu verbreiten; mit ihnen schienen die ersten Bewegungen der Reformation fast zusammenzufallen; sie hatten mit der Wiederherstellung der Wissenschaften Gegner und Mittel gemein; die Streitigkeiten, welche Reuchlin mit den Kölluer Scholastikern hatte, sind immer als ein Vorspiel der Reformation angesehn worden; Erasmus war den Gegnern der Reformation fast eben so verhaßt wie Luther; die Protestanten brachten durch ihre Erforschung der Schrift, der Kirchenväter und der Geschichte der Kirche nur einen neuen Eifer in die wissenschaftlichen Arbeiten. Aber dennoch behauptete sich Italien in dem Ruhme vorzugsweise der Sitz der feinern Gelehrsamkeit zu sein. Wie viele Universitäten auch in unserm Vaterlande gestiftet worden waren, Philologie, Geschichte, Philosophie, Rechtswissenschaft, Naturlehre wollten nur kümmerlich auf ihnen gedeihen; die theologischen Streitigkeiten behaupteten auf

ihnen das Feld. Dagegen blieben die Italienischen Universitäten bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts von Fremden aus ganz Europa aufgesucht, und selbst die Schulen der Jesuiten, wie sehr sie dem Protestantismus zuwider waren, wurden von Protestanten benutzt, weil sie den Ruf eine allgemeinere Bildung zu gewähren für sich hatten. Es ist nicht zu verwundern, daß dem so war; zu genau hangen die Wissenschaften mit der schönen Kunst zusammen, als daß nicht da, wo diesen Pflege zu Theil wurde, auch jene davon hätten Vortheil ziehen sollen; überdies war Italien so lange Zeit in den Wissenschaften voran gewesen; wo man die Verbindung mit ihm aufgehoben hatte, da war auch eine Hauptquelle für das wissenschaftliche Leben abgeschnitten. Genug bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts wird man die katholische Seite der protestantischen auch in den Wissenschaften noch immer überlegen finden. Doch hatte zu dieser Zeit Italien schon angefangen in seinem wissenschaftlichen Eifer nachzulassen und andere Länder begannen sich darin hervorzuthun. Es kamen andere Zeiten, in welchen fast nur Frankreich die katholische Seite in den Wissenschaften wirksam vertrat, in welchen dagegen die Protestanten, vornehmlich in England, Holland und Deutschland, durch gelehrte Forschungen sich auszeichneten. Da konnte man wohl sagen, daß nun die protestantische Seite ihre Überlegenheit in den Wissenschaften bewiesen habe. Aber dürfte man wohl behaupten, daß dieser neue Aufschwung der Wissenschaften seinem größern Theile nach noch an der Verschiedenheit religiöser Bekenntnisse haftete? Er bewegte sich vielmehr seiner Hauptsache nach auf einem neu-

tralen Gebiete, auf dem Felde vornehmlich der Philologie, der Mathematik, der Naturwissenschaften. Protestanten und Katholiken begegneten sich auf ihm in friedlicher Gemeinschaft. Daß der Protestantismus zu seiner Bebauung besonders angetrieben hätte, wird ihm nicht nachgerühmt werden können.

In der That es würde ein sehr zweideutiges Lob für beide Theile sein, wenn wir dem einen zugestehn wollten, er habe mehr für die schöne Kunst, dem andern, er habe mehr für die Wissenschaft gesorgt. Weder auf die eine noch auf die andere konnte das Absehn der Religion gerichtet sein. Sie will nicht die eine oder die andere Seite des Menschen ergreifen, sondern den ganzen Menschen in seiner Tiefe umbilden. Die Früchte davon werden alsdann nach allen Seiten ausschlagen. Einem solchen zweideutigen Lobe wird kein umsichtiger Freund der einen oder der andern Partei seine Stimme geben.

Etwas tiefer auf die Grundsätze der beiden kirchlichen Parteien, wie sie in ihrem Streit mit einander sich entwickelten, müssen wir eingehen, wenn wir ihre Verdienste um Künste und Wissenschaften würdigen wollen. Vor der kirchlichen Reformation war ohne Zweifel der Hauptsitz der Kunst und der Wissenschaft in Italien. Die Hierarchie hatte sich ihrer angenommen in einer unbefangenen Lust am Schönen und Wahren; sie fand darin einen neuen Schmuck, ein neues Mittel zur Verbreitung ihres Einflusses; daß dieses Mittel der Religion gefährlich werden könnte, beachtete sie kaum. Zu gleicher Zeit verbreiteten sich auch Künste und Wissenschaften von den Niederlanden her; beide Ströme der Bildung flossen in einander, doch

war der Strom, welcher von Italien ausging der glänzendere, der mächtigere. So war auch vor der kirchlichen Reformation schon ein allgemeines Bestreben zur Wiederherstellung der Wissenschaft und der Kunst über alle Länder Europa's verbreitet. Mit den Italienern in Gemeinschaft arbeiteten Erasmus, Reuchlin, Ludwig Vives, Budäus, Thomas Morus am Sturze der Scholastik. Die Reinheit, den Glanz des lateinischen Stils in Versen wie in Prosa suchte man wiederzugewinnen, eine leichtere Bewegung in der Rede, einen größern Reichthum an Gedanken sich anzueignen. Der Römischen Curie, welche in diesen Dingen die besten Kräfte an sich zu ziehen wußte, wäre es nicht eingefallen diesen Eifer zu schwächen. Da traten die Reformatoren auf; sie bemeisterten sich der wissenschaftlichen Hülfsmittel um sie gegen das System der herschenden Theologie zu gebrauchen; in die Bewegung der Geister brachten sie einen neuen Gährungsstoff. Alle Bande der bisherigen Ordnungen der Welt schienen nun gelöst zu sein; die Parteien schritten zu einem mächtigen Kampfe. Da war es mit der unbefangenen und friedlichen Entwicklung der geistigen Bildung aus. Noch immer beschäftigte man sich freilich mit Kunst und Wissenschaft; aber bei allen Unternehmungen dieser Art fragte man nicht zuerst, was sie an sich zu Tage brächten, sondern ob sie auf die eine oder die andere Partei sich stellten; überall suchte man Absichtlichkeit.

Es sollte sich jetzt bewähren, daß der Krieg nicht der gefährlichste Feind für die Entwicklung des geistigen Lebens sei. Mitten unter den Kämpfen Italiens hatten selbst die Heerführer Muße gefunden mit den Wissenschaf-

ten sich zu beschäftigen, waren Künste und Forschungen jeder Art mit unglaublicher Macht emporgewachsen; aber die Zwietracht der Geister, bedacht sich selbst zu schützen, die Werke Anderer zu stören, sie warf Zweifel und Haß in alle Gemüther, sie ließ nichts in frischem Muthe gedeihen. Die theologischen Streitigkeiten der Protestanten mit den Katholiken, der Protestanten unter sich, welche einen immer weitergreifenden polemischen Geist den philosophischen Untersuchungen einpflanzten, immer mehr die Rechtgläubigkeit der Formel betonten, mußten Ängstlichkeit verbreiten, dem ungehemmten und freien Ergusse des Geistes Eintrag thun. Schon Melanchthon klagt, daß in seiner Jugend Aussicht gewesen wäre auf ein goldenes Zeitalter der Wissenschaften, jetzt sei sie durch den verderblichen Zwiespalt verschwunden [1]. Wie viel mehr hatten die Nachfolgenden zu klagen. Erst jetzt wurde die Inquisition zu einer nie rastenden, mistrauischen Thätigkeit angetrieben; erst jetzt bildete sich die Censur zu einer drückenden Last für die Litteratur aus. Nach beiden Seiten zu, bei Katholiken wie bei Protestanten, sehen wir von den Zeiten an, wo die Reformation sich entschieden und festgesetzt hatte, die Wissenschaft in Verfall gerathen. Dies war nicht der Wille der einen oder der andern Partei und am wenigsten würde man mit Recht die Protestanten anklagen können, welche den Zwiespalt nicht machten, sondern nur aufdeckten; aber es war dies der Erfolg einer Spaltung, welche durch die Tiefen des geistigen Lebens ging.

Wenn unter dieser Ungunst der Umstände doch noch

1) Epistola de suis studiis.

vieles für die Wissenschaften und Künste geleistet wurde, so lag dies darin, daß theils die beiden Kirchen der streitenden Parteien Wissenschaften und Künste zu ihren Hülfsmitteln gebrauchten; theils diese selbst ihre eigenen Triebe hatten, welche auch durch die Schwierigkeiten ihrer Lage nicht zurückgehalten werden konnten.

Was den Einfluß des Katholicismus und des Protestantismus auf die geistige Bildung betrifft, so ist es nicht der volle Strom derselben, welcher von der einen oder der andern Seite gefördert wurde, sondern jede von beiden theilte ihre Gunst gleichsam parteiisch aus. Die Protestanten auf Bibel, kirchliches Recht und Kirchengeschichte sich stützend mußten besonders der geschichtlichen Untersuchung ihren Fleiß zuwenden. Dagegen der Scholastik waren sie in einem solchen Grade abgeneigt, daß sie mit ihr auch großentheils die Philosophie verwarfen. Auf eine gründliche Reformation derselben waren sie nicht bedacht, weil sie vor allen Dingen die Theologie nur auf die Schrift, aber nicht auf das philosophische Nachdenken zurückführen wollten. Zwar der verfälschten Überlieferung hatten sie abgesagt, aber auf die reine Überlieferung der Lehre setzten sie alles ihr Vertrauen. Es ist schon erwähnt worden, daß sie gegen die mystischen und schwärmerischen Bewegungen, welche sich anfangs mit der Reformation in Verbindung gezeigt hatten, frühzeitig sich zu verwahren veranlaßt waren. Die Philosophie schien ihnen solche Schwärmereien zu begünstigen; wo sie daher noch in einem freien Triebe durchbrechen wollte, wurde sie zurückgehalten und sich zu verbergen genöthigt. Die Mystiker, die Theosophen unter den Pro-

testanten finden wir nur in sectirischer Absonderung. Zwar konnte man die Philosophie nicht ganz aus den Schulen verdrängen; aber ihren Einfluß zu mäßigen, sie nach dem theologischen System zu modeln und auf eine nüchterne Beurtheilung des gesunden Menschenverstandes zurückzuführen, darauf nahm man allen Bedacht. Wir werden sehen, wie die Lehrbücher Melanchthon's, die in den protestantischen Schulen herschend wurden, diesem Zwecke dienten. Auch in diesem Gebiete war es mehr eine alte Überlieferung, welche erhalten wurde, als eine neue und frische Entwicklung der Gedanken. Man wird hierin einen Grund finden können, warum die protestantische Kirche in den geistigen Gütern der Wissenschaft den ewigen Kern nicht zu entdecken wußte. Dagegen der Katholicismus wendete seinen Fleiß besonders den Künsten, der schönen Litteratur und der Philosophie zu. Die mystische Beschaulichkeit, welche der Philosophie eben so nahe liegt, als der Religion, war von der alten Kirche in die bestimmten Formen einer geregelten Übung gebracht worden; in ihnen konnte man sich bewegen ohne vor Schwärmerei besorgt zu sein; noch immer gab sie ein Element für tiefsinnige Forschung ab. Die Scholastik brauchte man nicht zu befeinden; sie war dem alten Glauben zugethan; ihre starren Formen suchte man nur zu schmeidigen, ihre rauhe Außenseite zu verfeinern. Auch war man keineswegs geneigt alle Versuche in der Philosophie neue Bahnen zu brechen abzuschneiden. Genug den philosophischen Bestrebungen war auch Freiheit in der Bewegung gestattet und so kam es, daß Italien, welches im 15. Jahrhundert der Hauptsitz für die philosophischen Untersuchungen gewesen

war, auch im 16. und noch im 17. Jahrhundert hierin fortfuhr und eine Reihe neuer Versuche machte, welche das vorhergehende Jahrhundert um vieles übertrafen. Auf eine gründliche Untersuchung der Geschichte ging der Katholicismus nicht so gern, nicht so gründlich ein. Er durfte sie wohl nicht vernachlässigen, da er von dieser Seite angegriffen wurde. Die Werke aber, welche er in diesem Felde hervorbrachte, waren doch fast nur Parteischriften und ließen die ersten Zeiten der christlichen Kirche in Dunkel, legten auf die Erforschung der heiligen Schrift geringeren Werth. Wenn er auf die Überlieferung das größte Gewicht legte, so dachte er dabei an eine lebendige, noch immer fortwirkende Kraft des religiösen Geistes der Kirche. Hat doch einer der Päbste der katholischen Restauration es frei herausgesagt, daß der gegenwärtige Pabst wohl eben so viel zu bedeuten habe, als alle die vorangegangenen.

Wenn wir diese einseitigen Richtungen in der Bearbeitung der Wissenschaft in beiden Kirchen gewahr werden, so zeigt es sich uns deutlich genug, daß es beiden nicht um die Wissenschaft zu thun war; sie gehörte ihnen nur zu den weltlichen Gütern, welche dem Heile der Seele entbehrlich wären, nur weil sie ohne Wissenschaft dem Bedürfnisse der Zeit nicht genügen konnten, mußten sie mit ihr sich einlassen. Dies hat die katholische Kirche doch in einem größern Umfange gethan, als die protestantische. Nach ihren alten hierarchischen Grundsätzen glaubte sie ohne Scheu die Wissenschaften und Künste so wie andere weltliche Mittel verwenden und verwalten zu können. Da hat auch der wiederhergestellte Katholi-

cismus der geistigen Bildung manche Begünstigungen aus seinen reichen Mitteln zufließen lassen. Wenig Dank hat es ihm eingetragen. Man hat darüber nicht vergessen können, wie Giordano Bruno zu Rom verbrannt wurde, welchen Demüthigungen Galilei sich unterwerfen mußte. Der Protestantismus hat weniger in die Entwicklung der Wissenschaften fördernd eingegriffen, aber auch weniger ihre Freiheit beschränkt. Wir haben ihm das zu verdanken, daß er die Macht der Hierarchie auch in den geistigen Entwicklungen schwächen half, und dies dürfte allerdings ihm höher anzurechnen sein als alle die Förderungen, welche die katholische Kirche Künsten und Wissenschaften zu Theil werden ließ.

Doch würde der Protestantismus die Freiheit des Forschens, ohne welche die Wissenschaften nicht gedeihen wollen, nicht errungen haben. Die geschichtlichen Forschungen, mit welchen er sich vorherschend beschäftigte, weckten den Geist der Kritik; er selbst aber war geneigt diesen gefährlichen Geist in Schranken zu halten. Nur durch den Kampf der kirchlichen Parteien ist die Hierarchie gebrochen worden. Wir haben gesehn, wie in der geistigen Bildung Protestantismus und Katholicismus sich theilten. Hätte man nicht besorgen sollen, daß der theologische Zwiespalt auch ein Zerfallen der gebildeten Welt in zwei entgegengesetzte Parteien herbeiführen würde? Glücklicher Weise gab es doch noch Gebiete der geistigen Bewegung, auf welchen beide Parteien wie auf einem befriedeten Felde sich begegnen konnten. Zu ihnen gehörten die Mathematik und die Naturforschung, welche in diesen Zeiten durch ihre mächtigen Fortschritte die allge-

meine Aufmerksamkeit an sich fesselten; nicht minder gehörten die philologischen Forschungen ihnen an, welche noch immer mit Eifer betrieben wurden, und die Entwicklungen der Litteratur, welche die neuern Sprachen in Wetteifer mit dem Alterthum auszubilden bemüht waren. In den Fortschritten, welche diese Kreise der Bildung machten, ist die Freiheit des geistigen Lebens gewonnen und bewahrt worden.

Als das mächtigste unter den erwähnten Elementen einer freien Bewegung ist wohl ohne Zweifel die Litteratur der neuern Sprachen anzuerkennen. Die mittelalterlichen Zustände sind dadurch hauptsächlich überwunden worden, daß die neuern Völker in ihrer Selbständigkeit sich zu fühlen begannen. In diesem Gefühl haben sie die Bevormundung der Hierarchie entbehren gelernt. Ihre Selbständigkeit mußten sie nun beweisen. Es konnte dies nur nach den beiden Seiten zu geschehen, in welchen überhaupt Völker sich zu bethätigen pflegen. In politischer Richtung haben sie die Einheit ihres Staats zu gründen gesucht; die Einheit ihrer geistigen Bildung mußten sie in ihrer Litteratur auszusprechen streben. In beiden Richtungen sind ihre Bemühungen nicht überall von gleichem Erfolg gekrönt gewesen. Es wird wohl nicht verkannt werden können, daß hierauf der Streit der Völker mit der Hierarchie einen entscheidenden Einfluß ausgeübt hat.

Eben dieser Streit führte, wie wir früher gesehn haben, in den meisten Ländern Europa's den Staat der unbeschränkten Monarchie herbei. Was der Hierarchie abgewonnen worden war, das kam zunächst den Gewalten zu Gute, durch welche sie die Protestanten beseitigt, die

Katholiken umgestaltet hatten, und das waren die Gewalten des Staats. Da haben in fast gleichem Maße der Protestantismus wie der Katholicismus zu der Erhebung der monarchischen Macht beigetragen. Man würde aber die neuere Monarchie schlecht verstehen, wenn man annehmen wollte, daß sie nur im Interesse der herschenden Familien gegründet wurde. Auf einer solchen eigennützigen Grundlage würde wohl eine Tyrannei, aber keine in fortschreitender Entwicklung begriffene Herrschaft, welche Jahrhunderte sich erhalten hat, möglich gewesen sein. Und daß die neuere Zeit in einer fortschreitenden Entwicklung war, sollte sie doch wohl bewiesen haben. In der Monarchie fand die Einheit und Selbständigkeit der neuern Völker ihre Vertretung. Es ist begreiflich, wie sie ihnen dienen mußte, indem sie die Geistlichkeit unter die Herrschaft des Staats brachte, der Willkür des Adels steuerte, die Sonderintressen der Landstände der allgemeinen Ordnung unterwarf und alles gegen die Oberhoheit des Fürsten auf die gleiche Linie der Unterwürfigkeit zurückführte. Gewiß war für die Einheit des politischen Lebens in den neuern Völkern nicht wenig dadurch gewonnen, daß sie jetzt in der Monarchie eine starke Vertretung gefunden hatte, und es läßt sich kaum absehn, in welcher andern Weise jene Einheit hätte errungen werden sollen.

Nicht bei allen Völkern jedoch des gebildeten Europa ist es zu einer vollständigen Entwicklung ihrer monarchischen Einheit gekommen, wenn auch das Streben nach diesem Ziele in ihnen vorhanden war. In fast keinem Lande, glaube ich, hat sich dasselbe so laut und leiden-

schaftlich ausgesprochen, als in Italien, wohl eben deswegen weil es nie einig gewesen war, nie zu einer vollen Selbständigkeit gelangen konnte. In Freistaaten, wie in Fürstenthümern, bei der geistlichen, wie bei der weltlichen Gewalt regt sich die italienische Vaterlandsliebe gegen die Fremden, gegen die Barbaren; schwache Mächte wagen das Banner Italiens gegen die mächtigsten Könige des Erdbodens zu entfalten; der geheime Gedanke der Politik ist unter der Spaltung der Staaten, unter den Plänen des Eigennutzes doch immer auf die Einheit und Freiheit des Volkes gerichtet. Alles war vergeblich. Es wird wohl nicht geleugnet werden dürfen, daß der politischen Durchführung der Italienischen Einheit gar mancherlei Hindernisse entgegenstanden, aber das größte Hinderniß, meine ich doch, ist die Hierarchie gewesen, welche in der Mitte Italiens ihren Sitz behauptete, Süden und Norden von einander getrennt hielt, durch den Wechsel der regierenden Familien keine fortwachsende Macht in sich aufkommen ließ, eine ehrgeizige, an Gehorsam nicht zu gewöhnende Aristokratie nährte und durch die geistlichen Ansprüche immer wieder die Fremden nach Italien rief. Wenn aber die Volksthümlichkeit der Italiener in der Politik nur schwach sich vertreten sah, so machte sie um so kräftiger in ihrer Litteratur sich Luft. Diese erhob sich jetzt zu einer zuvor nie gesehenen Blüthe. Wenn früher Männer wie Dante, Petrarca, Boccaccio ihr Volk mit Entzücken erfüllt hatten, so waren sie doch nur vereinzelte Erscheinungen gewesen; jetzt wurde die dichterische Kunst, die Entwicklung der Italienischen Rede ein Gemeingut, welches die landschaftlichen Mundarten ausschied,

über alle Gebiete Italiens, über alle Gebiete der Litteratur in denselben Tönen sich ergoß. Es ist ein Bild voller Leben, wenn wir diese Entwicklung der Italienischen Litteratur übersehen, wie sie mitten unter Kriegen, unter krampfhaften Zuckungen der politischen Leidenschaft sich erhebt, gleichsam zur Stillung der Schmerzen und um das Schauderhafte mit Reiz zu umhüllen, wie sie mit der Pflege der alten Sprachen, mit der Liebe zum Alterthum sich verschwistert, mit allen übrigen Künsten fast auf jedem Tritte sich begegnet. Länger hat sich diese Litteratur erhalten als die schwache Freiheit Italiens, sie vornehmlich hat das Selbstgefül der Italiener, ihre geistige Selbständigkeit getragen, ja ihnen, unabhängig von ihren hierarchischen Ansprüchen, einen welthistorischen Einfluß verschafft. Wärend ihre politische Freiheit bis auf einen schwachen Rest der Spanischen Macht unterlag, machten sie durch Wissenschaft und Kunst ihre Eroberungen und gaben dem übrigen Europa das Beispiel classischer Erzeugnisse.

Außer Italien hat kein großes Land Europa's seine politische Einheit weniger vollständig ausgebildet als Deutschland. Auch hier wirkten manche Ursachen zusammen; aber es kann niemanden entgehn, daß die religiösen Spaltungen hauptsächlich das waren, was die Landeshoheit der Fürsten emporbrachte, befestigte und kaum einen Schatten der Einheit in der deutschen Politik zurückließ. Nachdem das protestantische Deutschland seine eigenen Vorkämpfer sich zu schaffen gezwungen worden war, mußten die Pläne der bürgerlichen Macht in verschiedenen Zweigen auseinanderlaufen. Dennach dieselben Zeiten und Ursachen,

welche die politische Zerklüftung Deutschlands herbeiführten, haben auch den Grund gelegt zu seiner Einigung in Rede und in Schrift. Selbst die, welche mit Luther's Wirken in Kirche und Theologie sich nicht befreunden konnten, haben ihm das Verdienst zusprechen müssen, daß durch seine Bibel und seine Predigt, durch die Wirksamkeit der kirchlichen Reformation, welche seine Demuth wagte und sein starker Wille aufrecht erhielt, die hochdeutsche Sprache in allen Gegenden unseres Vaterlandes verständlich geworden. Dadurch ist es gekommen, daß unser deutsches Schriftwesen, welches seinem Ursprunge nach protestantisch ist, seine Eroberungen auch über das katholische Deutschland ausgebreitet hat. In Zeiten, in welchen alles zu äußerer Gestaltung des Lebens sich herausdrängt, welche der Politik leidenschaftlich ergeben sind, pflegt das stille Walten des Geistes in Sitte und Sprache nicht billig genug angeschlagen zu werden. Aber ich sollte meinen, daß es deutlich genug vor Augen läge, wie der Zusammenhang unseres Deutschen Volkes Jahrhunderte lang fast nur durch die allmälige Entwicklung unserer Sprache und unserer Schrift getragen worden ist.

In derselben Zeit, in welcher bei Italienern und Deutschen der volksthümliche Sinn erwachte, welcher in einer allgemein verständlichen Volkssprache und in einer allgemeinen Nationallitteratur seinen Ausdruck suchte, haben auch die übrigen Völker des Romanischdeutschen Europa denselben Weg eingeschlagen; so wie aber Italiener und Deutsche hierin eine sehr verschiedene Entwicklung gehabt haben, so sind auch die übrigen dieser Völker in ihrer volksthümlichen Bildung in eigenthümlichen Bahnen

vorgeschritten. Dabei gab es jedoch noch immer ein gemeinschaftliches Band unter ihnen allen. In politischer Rücksicht war zwar mit der Hierarchie die monarchische Vertretung ihrer Einheit gefallen; aber durch das System des politischen Gleichgewichts hatte sich eine andere gleichsam republicanische Form zur Vertretung dieser Einheit gebildet. In den Verträgen, welche sie unter einander schlossen, in ihren Gewährleistungen unter einander, in ihrem völkerrechtlichen Verkehr erwiesen sich die unabhängigen Staaten noch immer als Mächte, welche wie zu einem Gemeinwesen mit einander verbunden wären. Und nicht weniger fand ein solches Band unter diesen Völkern in ihrer geistigen Entwicklung statt. Sie waren alle von denselben Quellen der Bildung hergekommen. Wenn sie über ihr theologisches Dogma in Streit gerathen waren, so wurde nur deswegen unter ihnen darüber so heftig gestritten, weil sie doch einen und denselben Grund des Glaubens anerkannten. Eben jetzt, als das hierarchische Band nachließ, in der Wiederherstellung der Wissenschaften, waren sie nur um so stärker davon durchdrungen worden, daß sie in der Litteratur der Alten ein gemeinsames Erbtheil als Grundlage ihrer Bildung zu verwalten hatten. Wenn sie in der Ausbildung ihrer volksthümlichen Litteraturen von einander sich absonderten, so trugen dieselben doch auch ein wissenschaftliches Element in sich und es konnte nicht verborgen bleiben, daß die Wissenschaft noch eine andere Regel für ihre Entwicklung hat, als die volksthümliche Denkweise. Vielmehr in den Zeiten, von welchen wir hier handeln, war man hiervon auf das lebhafteste überzeugt, so daß man zu wiederhol-

ten Malen daran denken konnte, eine allgemeine wissenschaftliche Sprache zu erfinden, und die Lateinische Sprache wirklich neben den lebenden Sprachen als ein Mittel zur Verständigung unter den Gelehrten aller Völker erhalten und ausgebildet wurde. So sehen wir denn auch die Nationallitteraturen der verschiedenen Völker sich an einander gegenseitig bilden; in der Nachahmung und in dem Wetteifer derselben untereinander liegt das offenkundige Zeugniß, daß die verschiedenen Völker unseres Welttheils ihre Bildung als eine gemeinsame Sache betrieben haben.

Unter diesen Verhältnissen mußte die Entwicklung der neuern Litteraturen sehr verwickelt werden. Ihren Gang wird man nicht begreifen können, wenn man nicht dabei die allgemeinen Verhältnisse Europa's, die innern Verhältnisse der einzelnen Völker, den Gang der Bildung in den schönen, wie in den nützlichen Künsten und in der Vervollkommnung der Wissenschaften sich beständig vor Augen hält.

Vor allen Dingen ist hierbei die neue Belebung zu beachten, welche in die Erforschung des Griechischen und des Römischen Alterthums kam, ein Punkt, an welchen man bei dem Namen der Wiederherstellung der Wissenschaften zuerst zu denken pflegt. Und doch, wenn wir den Beginn der neuern Zeit hauptsächlich darin finden, daß die Eigenthümlichkeiten der neuern Völker zum Durchbruch kamen und aus der Zucht der hierarchischen Meinung zur Freiheit entlassen wurden, so könnte man meinen, die philologische Erforschung des Alterthums würde hierzu nicht viel beigetragen haben. Es erledigt sich dies Bedenken, wenn man darauf achtet, daß es die Bestim-

mung der neuern Völker war die Bildung des Alterthums auf die Zukunft zu bringen und daß daher ihre Litteratur immer wieder von Neuem am Alterthum anknüpfen mußte. Es ist bekannt genug, wie die Italienische Litteratur im Wetteifer mit der alten Kunst sich gebildet hat, wie in ihrem Aufblühen fast nicht weniger Lateinische als Italienische Werke in Versen und in Prosa hervorgebracht wurden und nicht selten dieselben Männer in beiden Sprachen glänzten. Erst nachdem die Spanier Nacheiferer der Italiener und der Alten geworden waren, erhob sich ihre Castilianische Poesie zu der allgemeinen Geltung, welche sie seitdem behauptet hat. In einer ähnlichen Weise hat sich die Französische Litteratur gebildet und wie engherzig auch das Muster war, welches sie von den Alten für ihre regelrechten Erzeugnisse abnehmen zu müssen glaubte, so hat sie dennoch das Glück gehabt eine Zeit lang ihren Geschmack bei den übrigen Europäischen Völkern zur Herrschaft zu bringen. Selbst England hat diesen Einflüssen sich nicht entziehen können. Wie selbständig und ursprünglich auch seine Dichtkunst zu der Zeit Shakespeare's aufsproßte, schon in seinem Alter mußte dieser erhabene Geist erfahren, daß der Geschmack sich änderte und einer gelehrtern Kunst sich zuwandte; es sind darauf die Zeiten gefolgt, in welchen seine Schauspiele von der Bühne verschwanden, man seine wilde Phantasie, seinen Bombast nur mit dem Ungeschmack seiner Zeit zu entschuldigen wußte, wärend die Französische Regel ihre Bewunderer und ihre Nachahmer fand. Auch unsere deutsche Litteratur, unter ihren Schwestern die jüngste, hat sich in der Nachahmung der Franzosen ge-

bildet und von dem Misverständnisse der classischen Form ist sie nur dadurch frei geworden, daß mit ihr zugleich der Eifer für das classische Alterthum einen neuen Schwung nahm. Vergeblich also würden wir leugnen wollen, daß die Litteraturen unserer Völker von der philologischen Bildung ihre Antriebe empfingen; aber auch nur ihre Antriebe, die Grundlagen für ihre selbständige Entwickelung. Das wird niemand übersehen können, welcher bemerkt, in wie verschiedener Weise denn doch das Muster des Alterthums, von den verschiedenen Völkern anerkannt und benutzt wurde.

In dem Einfluß der philologischen Bestrebungen haben wir auch eine der stärksten Mächte zu erkennen, welche die hierarchische Meinung beseitigen halfen. Als im 15. Jahrhundert und bis in das 16. Jahrhundert hinein so viele Päbste und Würdenträger der Kirche diese Bestrebungen durch Gunst und eigene Arbeiten förderten, hatten sie in ihnen noch nicht den Feind ihrer geistlichen Stellung erkannt. Doch ging er nicht verlarvt einher. Wie schnell erhoben sich die Anklagen gegen das barbarische Latein der Scholastiker, wie bald wurden auch ihre Lehren angegriffen, ihre geschichtlichen Irrthümer als Verfälschungen der Thatsachen angeklagt. Das zierliche Latein, welches man liebte und mit ungemeiner Fertigkeit zu handhaben wußte, setzte an die Stelle der christlichen Formeln heidnische, aber altrömische Ausdrücke; selbst die Römische Curie wußte sich derselben nicht zu erwehren. Konnte eine solche Verwandlung der Sprache ohne Einfluß auf den Sinn bleiben? Unsere Geschichte der Philosophie wird zahlreiche Beispiele nicht übergehen können,

welche zeigen, wie nahe man damals daran war in ein neues Heidenthum zu verfallen, wie die wichtigsten Lehren des Christenthums bezweifelt wurden, weil sie Aristoteles nicht billige, dessen Lehren man jetzt aus seinem Griechischen Texte zu schöpfen und im Sinn seiner Griechischen Ausleger zu deuten begann. Da schien es nun wieder, als ob die Lehren des Platon doch besser mit dem Glauben der Kirche stimmten. Aber auch das, was die Neu-Platonische Schule, was Zoroaster und Hermes Trismegistus brachten, was aus der Kabbala geschöpft wurde, sollte es den christlichen Glauben gestützt und nicht einen neuen Aberglauben verbreitet haben? Noch andere Meinungen des Alterthums, des Cicero, der stoischen, der Epikurischen Schule traten jetzt wieder an das Licht, Meinungen, welche nicht allein den Philosophen sich empfahlen, sondern für einen jeden leicht faßlich waren; unstreitig haben sie nicht wenig zur Erweiterung des Gesichtskreises beigetragen, aber auch die Stützen der alten Überlieferung gelockert. Als nachher die hierarchische Macht gewahr wurde, daß die Meinungen des Alterthums doch nur mit Vorsicht gebilligt werden dürften, da war es ohne Zweifel zu spät der neuen Philosophie, der neuen Freiheit der Meinungen einen Damm entgegenzusetzen. Die scholastische Lehrweise hatte ihr Ansehn verloren, der Geschmack hatte sich von ihr abgewendet; das wiederhergestellte Ansehn der katholischen Kirche mußte sich begnügen, wenn man ihm nur seine Ehrfurcht bezeugte und Gehorsam gegen seine Lehren bekannte, wärend man für die Wissenschaft die Freiheit in Anspruch nahm zu zeigen, was auf ihrem Wege gefunden werde, wenn es auch mit

den Lehren der Kirche nicht in Übereinstimmung stehen sollte. Konnte aber eine solche äußerliche Unterwürfigkeit genügen für eine Zeit, welche schon an der Beschäftigung mit Wissenschaft und Kunst einen fast leidenschaftlichen Antheil genommen hatte? Eben hierin lag die eigentliche Gefahr für die hierarchische Meinung, daß man geistige Güter kennen gelernt hatte, welche eine Ahndung des Ewigen gaben und von der Kirche weder verworfen, noch verwaltet werden konnten.

So hatte die Philologie gleichsam bei der Mündigsprechung der Wissenschaften und der Künste ihre Hülfsleistung geboten. Man wird aber nicht verkennen, daß dabei noch andre Helfer thätig waren und daß Wissenschaften und Künste selbst dabei das Beste thun, daß sie selbst sich mündig machen mußten. Eine völlige Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse mußte sich vollziehn und schon lange im Stillen sich vorbereitet haben, wenn an die Stelle der Hierarchie die neue Bildung treten sollte. Die Philologie selbst ist zu dem Grade des Einflusses, welchen sie im 15. und 16. Jahrhunderte errang, zum großen Theil durch die Buchdruckerkunst gelangt. Durch sie sehen wir die Werke der Gelehrten mit reißender Schnelligkeit sich verbreiten, in dem Augenblick, in welchem sie entstanden waren, einen zauberhaften Eindruck auf die Stimmung der Völker machen. Die großen Buchdrucker, welche in diesen Zeiten einen unvergänglichen Ruhm sich gegründet haben, ein Aldus Manutius, ein Froben, ein Stephanus, wir erblicken sie in den weitesten Verbindungen, in der Gesellschaft der Großen, wie der Gelehrten; sie stiften Akademien, sie gehören zu den

wirksamsten Beförderern der Wissenschaft; selbst Gelehrte geben sie für die Gelehrsamkeit einen Mittelpunkt ab; an ihren Pressen finden wir die berühmtesten Philologen der Zeit mit der Correctur ihrer Ausgaben der Classiker beschäftigt. Nur durch ihre Hülfe gelang es, daß ein Stand der Gelehrten sich bildete, welcher von Staats- und Kirchenämtern sich lossagen konnte, wenn er auch der Unterstützung der Reichen und Mächtigen bedurfte. Diese Buchdrucker und diese Gelehrten schlugen eine Brücke zwischen den höhern und niedern Ständen des Volkes. Wir sehen an ihnen, daß ein werkthätiger Bürgerstand sich gebildet hatte, welcher in geistiger Bildung den höhern Ständen sich gleich schätzen konnte. Diese Beispiele hiervon stehen auch nicht vereinzelt. Die Buchdruckerei war nicht die einzige gemeinnützige Kunst, welche damals von dem Bürgerstande ausging und zu allgemeiner Geltung gelangte. Durch eine große Regsamkeit zeichneten sich die Städte der damaligen Zeit aus. Die schöne Kunst zogen sie in den allgemeinen Verkehr und gewannen durch sie eine unberechenbare Gewalt über die Geister; mit Macht wußten sie den Handel zu schützen und ihre großen Wechselhäuser durften in der Pflege der Künste und Wissenschaften mit Päbsten und Königen wetteifern. So lange man des Aufschwungs im 15. Jahrhunderte sich erinnern wird, kann das Andenken an die Medici nicht in Vergessenheit gerathen. Um die Vervollkommnung der Schifffahrt, die Entdeckung America's, die Umschiffung der Erde haben die Städte das größeste Verdienst, so wie ihrem Handel von den Reichthümern der neuen Welt das Meiste zugeflossen ist.

Unter einer solchen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse hat sich die neuere Litteratur gebildet. Einen ganz andern Geist mußte sie athmen als die Kunst und Wissenschaft des Mittelalters. Bei der Betrachtung der letztern haben wir bemerken müssen, daß sie Werke staunenswerther Größe hervorbrachte, welchen wir Gleiches entgegenzusetzen vergeblich uns bemühen würden; es fehlte ihnen weder an Kraft der Phantasie, noch an Feinheit des Verstandes, aber an dem Ebenmaß in der Verschmelzung beider, weil Kunst und Wissenschaft, Phantasie und Verständniß der Dinge ihre abgesonderten Bahnen gingen; daher wurde die Kunst des Mittelalters phantastisch und seine Wissenschaft der künstlerischen Anschaulichkeit entbehrend verlor sich im Überschwenglichen und in Spitzfindigkeiten. Wir haben überdies bemerkt, wie dies mit dem Kampfe der Stände zusammenhing, welche im Mittelalter ohne rechte Vermittlung einander begegneten, der Geistlichkeit und des Ritterthums. Die neuere Zeit ist eben dadurch eingeleitet worden, daß zwischen beiden Ständen der gewerbthätige, in Handel und Verkehr sich bewegende Bürgerstand aufkam, mit Künsten und Wissenschaften sich beschäftigen lernte, beide mit einander befreundete. Da mußte nun wohl die Wissenschaft eine andere werden; in der Theologie allein konnte sie nicht mehr sich ergehen, sondern die täglichen Bedürfnisse des Lebens, die mannigfaltigen Gestalten der Natur, die verschiedenen Sitten der Menschen hatte sie zu bedenken. Wir werden hiervon in unserer Geschichte der Philosophie die Erfolge nachweisen. Blicken wir zuvor noch auf die Verwandlungen, welche aus den veränderten Verhältnissen

die Kunst treffen mußten. Die neuere Kunst konnte nicht mehr die phantastischen Abenteuer der Kämpfe und einer fabelhaften Wunderwelt aufsuchen, sondern mußte die Wahrheit der Natur und charakteristischer Züge zu schildern übernehmen. Zwar in der allmäligen Entwicklung, in welcher die neuere Zeit geworden ist, zog man sich von den Stoffen der mittelalterlichen Sage nicht auf einmal zurück, aber es ist leicht zu bemerken, wie ganz anders jetzt diese Stoffe behandelt wurden; in den Werken, welche den allgemeinsten Beifall fanden, finden wir einen bald feineren, bald derbern Spott über die Wunder der alten Sage, über die abenteuerlichen Kämpfe der Helden ergossen. Ariosto ist hierin nur ein Übergang zu Rabelais und Cervantes. Überdies traten zu den Stoffen des Mittelalters auch bald die Stoffe des Alterthums, welche man jetzt in getreuen Nachbildungen wiederzugeben suchte und deren Behandlung nach musterhaften Vorgängern unstreitig einen feinern Verstand verlangte. Hierdurch bereitete sich eine Kunst vor, welche mit Absicht verfährt, einen Eindruck bezweckt, ihre Stoffe und ihre Mittel wählt. Von der Wiederherstellung der katholischen Kirche konnte eine solche Kunst nur begünstigt werden; es kam darauf an sie für die kirchlichen Zwecke zu gewinnen. In dieser Wendung der Dinge ist die Dichtung wieder ernst geworden und hat würdige Vorbilder eines frommen Heldensinns aufgesucht. Das Heldengedicht des Torquato Tasso ist aus ihr hervorgegangen, die geregelte, nur allzu abstracte Frömmigkeit des Spanischen Dramas hat unter ihrem Einflusse sich gebildet, auch in die Französische Dichtkunst ist von ihr etwas eingedrungen. Nur

setzte sich diesen Zweigen unserer Litteratur ein weltliches Element in steigendem Maße zu, die Verehrung der Monarchie, ihrer gesetzmäßigen Formen, ihrer steifen Sitte; wovon in der Italienischen Dichtkunst nur die ersten Anklänge vernommen worden waren, davon waren die Spanier und Franzosen zuweilen bis zur widerlichen Schmeichelei erfüllt. Da ist alles auf den Preis einer Tugend berechnet, welche in gewählten Formen, in gar zu prächtigen Blumen der Rede sich spreizt. Man bemerkt es wohl, wie viel Leichtfertigkeit hinter dieser Ehrbarkeit sich verbirgt. Neben den prunkhaften Gestalten läßt ein anderes Element viel weniger ehrbarer Art sich blicken. In Spanien macht es sich mit einer naiven Schalkhaftigkeit, in Frankreich mit einer gereizten und feindseligen Laune geltend. Dies Element sollte bald mehr und mehr zur Herrschaft gelangen. Die Kunst, welche den hierarchischen und monarchischen Absichten sich gefügt hatte, sie konnte auch bald ganz andere Zwecke betreiben. Die Geschichte der Französischen Litteratur hat es verrathen, wie die Werke der Dichtkunst zur Verspottung nicht allein der Hierarchie und Monarchie, sondern auch der Religion und des Gesetzes, zur Anpreisung einer selbstsüchtigen Sittenlehre, zum Kitzel einer überreizten Sinnlichkeit misbraucht werden konnten. Die Englische und die Deutsche Litteratur haben davon die Nachwirkungen empfunden. Doch dürfen wir über die Misgestalten einer solchen Ausartung nicht übersehn, daß mitten unter ihnen ein natürlicher Gang der Entwicklung sich vollzog, daß abgestorbene Formen des Lebens der Verspottung unterlagen, wärend neue, gesundere Kräfte aus der Tiefe sich hervor-

arbeiteten. Da hat der dritte Stand, wie er früher in kleineren Kreisen des praktischen Lebens sich befestigt, zu geistiger Bildung sich erhoben hatte, nun auch Geltung im öffentlichen Leben errungen. Die Stimmen, welche ihn in der Litteratur vertreten haben, werden über dem unlautern Geschrei, mit welchem die Leidenschaft sie umgeben hat, nicht überhört werden. Unsere neuere Litteratur hat doch niemals etwas anderes sein können als der Ausdruck der Stimmung, in welche die Bewegung des gesellschaftlichen Lebens die neuern Völker versetzt hatte.

Wir werden nun nicht übersehn können, welche gewichtige Rolle die philologischen Arbeiten in dieser Masse der Bestrebungen spielten, aber auch begreifen, daß sie die Hauptrolle nicht behaupten konnten. Eine volksthümliche Litteratur, den eigenthümlichen Zuständen der neuern Zeit entsprechend, konnten sie nicht schaffen, sondern nur eine starke Anregung zu ihr abgeben. Wenn sie zur Nachahmung des Alterthums reizten, so lag darin nicht sowohl eine Förderung als eine Hemmung des Ganges, in welchen man eingeführt werden mußte; nicht wenig verkehrte Bestrebungen, welche nur eine Masse todter Gelehrsamkeit und kalter Kunstwerke zu Tage brachten, sind daraus hervorgegangen. Was die philologischen Arbeiten in der Wiederherstellung der Wissenschaften hauptsächlich zu ihrer Wirkung hatten, beruht darauf, daß sie großartige Beispiele einer geistigen Bildung vorführten, welche der Hierarchie und der unbeschränkten Monarchie fremd war, welche der ganzen Masse großer Völker sich bemächtigt hatte. Wir sind weit davon entfernt der Philologie ihren selbständigen Werth absprechen zu wollen; wenn

dieser aber darauf sich gründet, daß sie eine ewig denkwürdige Geschichte uns vorführt, welche unserer Geschichte zur Grundlage gedient hat, deren Ergebnisse überhaupt der menschlichen Bildung unserer Erde zum Erbtheil bestimmt sein möchten, daß sie überdies in die Natur der Sprache uns einführt, in die Erforschung eines Gebiets der Erscheinungen, in welchem Natur und Kunst, Instinkt und Vernunft in der unmittelbarsten Wechselwirkung sich begegnen, wie lange hat es gewährt, bis sie diese ihre Aufgabe begriffen, bis sie der geschichtlichen Forschung sich untergeordnet, bis sie der Vergleichung der Sprachen sich bemächtigt hat? Wir haben uns darüber nicht zu wundern. Zunächst wurde die Philologie nur als eine geistreiche Kunst betrieben, welche ihres Zwecks und ihrer Methode sich kaum bewußt war; der Eindruck des Staunens, die Bewunderung des Alterthums ließ die ruhige Überlegung der Wissenschaft kaum aufkommen. Sehr lange hat es gedauert, bis man die wahren Muster des Alterthums von der Masse des Schlechten und des Minderbedeutenden, welche der Verfall der Kunst und der Litteratur uns zugeführt hatte, zu unterscheiden vermochte. Was alt schien, galt für classisch, die Fabel der alten Geschichte galt für Wahrheit. Was aber noch schlimmer war, die Güter der Neuern wurden verkannt, weil sie nicht alt waren. Man wird nicht übersehn können, daß dieser philologische Zug in der Wiederherstellung der Wissenschaften doch auch eine große Gefahr in sich verbarg.

Bei der Vergleichung der Zeiten werden wir finden, daß durch die erneuerte Bekanntschaft mit dem Alterthum die Fortentwicklung der neuern Litteratur in einer jeden

Sprache eine Zeit lang unterbrochen worden ist. Konnte es doch sogar geschehn, daß darüber bei unsern neuern Völkern die Schätze ihrer ältern Sprache fast ganz in Vergessenheit geriethen. Erst allmälig hat sich alsdann aus der Nachahmung der Alten eine neue Litteratur gebildet, welche ungeschickt vieles erborgte, von einer pedantischen Gelehrsamkeit, von einer steifen Regel gefesselt war, bis sich kühnere Geister auch über die Nachahmung des Alterthums zu einem freien Wetteifer mit ihm erhoben.

Unter dem vorherschenden Einflusse der Philologie bildete sich der Stand der Gelehrten als ein eigener Stand aus, welcher von der Masse des übrigen Volkes abgesondert war. Mit weltlichen Dingen beschäftigte er sich, mit Künsten und Wissenschaften, wie sie dem bürgerlichen Leben nützlich werden konnten. Der Geistlichkeit, welche diese Güter im Mittelalter fast ausschließlich besessen hatte, entzog er ihre Verwaltung; aber er nahm sie auch allein für sich in Anspruch; der blöden Masse des Volkes wurden sie für unzugänglich gehalten. Daher galt auch die Volkssprache lange für nicht geeignet um in ihr die Schätze der Gelehrsamkeit mitzutheilen. In Lateinischer Sprache verständigte man sich im Kreise der Gelehrten. So wie diese schon im Mittelalter die gelehrte Sprache gewesen war, so blieb man auch ferner bei der Verehrung des Alterthums davon überzeugt, daß sie das brauchbarste Werkzeug für jede Überlieferung der Wissenschaften sei. Man hatte das Latein des Mittelalters von seinen barbarischen Auswüchsen gereinigt um einer feinern Bildung zu dienen; unter den Händen des gelehrten Standes kam es nun zu einer neuen Ausartung desselben. Neue Wör-

ter, neue Wendungen der Lateinischen Rede mußten geschmiedet werden um den Bedürfnissen der neuern wissenschaftlichen Bildung zu dienen. Von der Lateinischen Farbe trug diese neue Redeweise genug an sich um von oberflächlichen Verehrern des Alterthums für zierlich gehalten zu werden, doch hat sie zum Verfall des philologischen Geschmacks nicht wenig beigetragen und die feinern Philologen haben beständig neue Hülfsmittel ersinnen müssen um gegen ihre Barbarei sich zu wehren. Schon das 16., bei weitem mehr das 17. und 18. Jahrhundert hat hiervon die Fülle gesehn und erst nachdem die Wissenschaften in den neuern Sprachen gelehrt zu werden anfingen und eine neue Bearbeitung der Philologie in einem wissenschaftlichern Geiste Wurzel geschlagen hatte, ist man wieder dazu gelangt das echte Latein von der Schulsprache, welche den Zwecken der neuern Bildung dienen mußte, mit glücklichem Erfolg zu unterscheiden. Wie wenig nun aber auch eine solche gelehrte Sprache unserm Geschmacke zusagen mag, so wurde doch durch sie ein nicht geringer Vortheil erreicht; alle Gelehrte Europa's konnten sich in ihr verständigen; sie wurde ein Bindemittel für den gelehrten Stand, welcher die geistigen Bestrebungen der verschiedenen Völker vereinigte, so wie es früher die Hierarchie freilich in einem andern Maßstabe gethan hatte. Von welcher Bedeutung dieser Vortheil war, ist an sich einleuchtend, doch zeigt er sich vielleicht am auffallendsten in der einflußreichen Stellung, welche in diesen Zeiten Holland unter den gebildeten Völkern Europa's einnahm. Seine politische Macht, obwohl zu Zeiten bedeutend, aber doch immer schwankend, unter Monarchien um so ohn-

mächtiger, je stärker zu Zeiten das republicanische Element in ihr hervortrat, würde doch nicht allein im Stande gewesen sein ihm einen solchen Einfluß zu verschaffen; sein Einfluß auf die gelehrte Schule und durch sie auf die allgemeine Meinung gehörte zu dem Wesen der Bedeutung, welche das kleine Land errang. Aber wie hätte es in der allgemeinen Meinung einen Ausschlag geben können, wenn nicht die gelehrte Sprache gewesen wäre, in welcher eine geraume Zeit die Holländer besonders ihre Meisterschaft bewährten? Zu einer kräftig anstrebenden Litteratur gehört unstreitig ein weiter Sprengel derer, welche sie lesen und verstehen. Holland aber, ein abgesprengter Theil Deutschlands, welcher dem Einflusse der hochdeutschen Sprache sich entzogen hatte, würde ohne die Lateinische Gelehrtensprache einen solchen nie gewonnen haben. In ähnlicher Weise haben auch die Völker, welche erst in späterer Zeit ihre Sprache für wissenschaftliche Leistungen anstrengten, die Deutschen, die Dänen, die Schweden und selbst die Slavischen Völker, für ihre ausgezeichneten Geister eine allgemeine Wirksamkeit gewinnen können.

Aber es kann kein Zweifel sein, daß die Ausbildung eines solchen gelehrten Standes, welcher durch seine Sprache von dem vollen Verkehr mit dem Volke sich absonderte, welcher statt der lebendigen Sprache sich zu bedienen die Fessel einer todten Sprache trug, nur als ein Übergang zu einer freien Gestaltung des wissenschaftlichen Lebens angesehn werden darf. Freilich wird ein Unterschied zwischen Gelehrten und Ungelehrten immer bleiben, wie er immer, seitdem Wissenschaft sich ausgebildet hat, gewesen

ist; es mag auch dabei Gebiete der Wissenschaft geben, in welchen es fast gleichgültig ist, in welcher Sprache sie vorgetragen werden; aber der große Körper der Wissenschaft ist nicht von dieser Art; er muß darauf ausgehn mit dem vollen Leben der Völker, in welchem er sich entwickelt, in Gemeinschaft sich zu erhalten. Eine jede Wissenschaft würde sich ihr Todesurtheil sprechen, wenn sie nicht anerkennen wollte, daß sie den übrigen Wissenschaften sich anschließend für ein lebendiges Gemeinwesen arbeitete. Die Sprache desselben ist davon nicht zu trennen. Daher haben auch alle unsere neuern Völker, welche groß genug waren um in sich einen alle Wissenschaften umfassenden Kreis der Lehrenden und der Lernenden zu vereinigen und von hinreichendem Eifer für die Wissenschaften um die Gesammtheit ihrer Ergebnisse ihrer Bildung einzuverleiben, ihre eigene wissenschaftliche Litteratur in ihrer Muttersprache ausgebildet. Und von jeher haben sie ein Gefühl davon gehabt, daß die Absonderung des Gelehrtenstandes von ihrer Sprache und ihrem Gemeinwesen nur eine Hemmung für sie sein würde, wenn sie über ihre Zeit und ihr Maß hinausgetrieben würde. In ihren volksthümlichen Schauspielen ist der grammatische Pedant eine stehende Rolle geworden.

Werfen wir nun noch einmal einen Blick über den Gang dieser Dinge. Auch im Mittelalter hatte man die Wissenschaft des Alterthums allgemein verehrt und von den Alten fast alle seine Kenntnisse geschöpft; doch war man hierbei mit keiner großen Wahl zu Werke gegangen; zuerst hatte man die Platonische Philosophie ergriffen, weil man keine andere kannte, dann war man auf den

Aristoteles gefallen, auch die Araber hatte man als Lehrmeister willig zugelassen; aber bei allem dem war man sich des höhern Standpunktes, welchen man in der Religion behauptete, bewußt geblieben und hatte es auf ihn vertrauend gewagt den alten Philosophen in gar manchem Punkte zu widersprechen. Wie hoch ihre Wissenschaft auch angeschlagen werden mochte, die Überlegenheit ihres Geistes im Allgemeinen erkannte man nicht an; man bewahrte sich die Freiheit seines Urtheils; dreister vielleicht, als die Beschränktheit des Gesichtskreises hätte verstatten sollen, ließ man im Vertrauen auf das Dogma der Kirche und auf die logische Kunst, welche man besaß, zum Aufbau neuer Systeme sich fortreißen. Dies unbefangene Selbstvertrauen verschwand nun, als die Wiederherstellung der Wissenschaften mit neuen Aufschlüssen aus dem Alterthum gleichsam überschüttete. Welche Masse von Meinungen strömte da auf einmal über die wißbegierigen Geister zusammen; welche Fülle der Kunstfertigkeiten, welche man bisher entbehrt hatte, der Gewandtheit in Behandlung der wissenschaftlichen Fragen, war zu bewundern und nachzuahmen; wie vieles hatte man sich anzueignen; das gegenwärtige Geschlecht schien ganz Ohr für das Alterthum geworden zu sein. Jetzt hatte man eine reiche Auswahl aus den Schätzen des Alterthums; man konnte seine Lieblinge sich auswählen; man lernte vergleichen; aber wenn man die gegenwärtige Zeit mit dem Alterthum verglich, so fand man einen unendlichen Abstand zwischen diesen Tagen eines angebrochenen Lichtes und dem vollen Glanze der Sonne, welcher die schöneren Zeiten der Griechen und Römer erleuchtet hatte. Da warf man

seinen Haß auf die Barbarei des Mittelalters, auf die alte Scholastik, welche nur Finsterniß gebracht habe. Wer mit ihren haarspaltenden Fragen, mit ihren Untersuchungen, welche in unergründliche Tiefen sich verlören, sich noch beschäftigen mochte, wurde für einen Parteigänger der alten abgethanen Dunkelheit gehalten. Auch mit dem Vertrauen auf das neue Licht des Christenthums durfte man nicht mehr so unbedingt hervortreten. Auch die Alten waren ja nicht so blinde Heiden gewesen, daß sie nicht einen höchsten Gott verehrt hätten, daß sie ihn Jupiter den besten, den größten nannten, schien den Verehrern eines reinen Lateinischen Stils nur nachahmungswerth; daß sie auch andere Götter verehrten, konnte mit der Verehrung der Engel und der Heiligen verglichen werden; es war keinem Dichter oder Redner verwehrt auch die alte Mythologie wieder in Umlauf zu setzen. Bekannt genug ist es, wie frei oder sklavisch Pietro Bembo die Redeweise der Alten über göttliche Dinge selbst in geschäftlichen Briefen der päbstlichen Curie zur Anwendung brachte. Die feinern Unterscheidungslehren des Christenthums wurden mit der Scholastik zugleich für Spitzfindigkeiten gehalten. Hatten doch auch die Alten eine Philosophie gehabt; wer tiefsinnige Untersuchungen liebte, der schien hinreichend aus ihr schöpfen zu können. Für die ungelehrte Menge des Volkes würden doch immer nur bildliche Darstellungen der Wahrheit möglich sein und an solchen schien das Heidenthum nicht weniger reich zu sein als die christliche Religion; es schien überdies davon eine viel geschmackvollere Auswahl zu bieten. Genug der Geschmack am Alterthum beherschte in der Zeit der Wieder-

herstellung der Wissenschaften die ganze feiner gebildete Welt. Man wird es begreifen können, wenn man erwägt, wie in diesen Zeiten eine ganze Welt, welche lange in der Tiefe verborgen gelegen hatte, auf einmal wie durch einen Zauber zu der Oberfläche des Bodens, auf welchem wir leben, sich wieder emporhob. Da lernte man die Schönheiten der Lateinischen Dichter, Redner, Geschichtschreiber wieder ganz anders schmecken, als es einer frühern Zeit, welche fast nur Bruchstücke dieser Art gekannt hatte, möglich gewesen war; da wurden Quintilian, Tacitus wieder entdeckt; da lernte man den Homer, die Griechischen Dichter, Geschichtschreiber, Philosophen wieder in ihrer eigenen Sprache verstehen; Platon, Plotin, Proklos wurden mit Begierde gelesen; den Aristoteles lernte man nun aus ganz andern Augen betrachten als früher, wo er die Schule ausschließlich beherscht, wo Alexander von Aphrodisias noch nicht ein Licht über seine Lehre verbreitet hatte; da beachtete man wieder die Werke der alten Baukunst, Rom erstand aus seinem Grabe; da wurden die alten Münzen und Gemmen hervorgesucht; aus der Erde erstanden die Bildsäulen, welche die neuere Kunst als ihre Muster anstaunte, der belvederische Apoll, die mediceische Venus, der Laokoon, der Torso, und unter dem mannigfaltigen Glanze, der sich jetzt an Italienischen Höfen entfaltete, galten die prächtigen Sammlungen, welche die Schätze der alten Kunst vereinigten, für das glänzendste Kleinod. Alles war voll von neuen Wundern, welche doch so alt waren. Wäre es nicht ein Wunder gewesen, wenn die Welt, welche den Glanz und das Neue liebt, von diesen in reißendem Fort-

schritt sich erneuernden Erscheinungen nicht geblendet worden wäre?

Aber geblendet wurde sie auch. Wir wollen nicht zu hoch in Anschlag bringen, was schon früher erwähnt wurde, daß man jetzt den sehr verschiedenen Werth, welcher den Schriftwerken und Kunstschätzen des Alterthums gebürt, nicht zu unterscheiden vermochte, daß man einen Lucian, einen Plutarch nicht weniger hochschätzte als die Meister aus der Blüthenzeit des Alterthums, daß man die Lateinischen Dichter noch höher achtete, als die Griechischen; wir wollen sogar von den Verirrungen absehn, welche zu einer unbilligen, ja zu einer ganz verkehrten Schätzung des Verhältnisses zwischen Alterthum und Christenthum führten, nur daran wollen wir erinnern, daß man an sich selbst irre wurde, seinem eigenen Geschmack, seinem eigenen Urtheil nicht mehr vertraute, daß man in der Nachahmung sich gefiel, wo es vor allen Dingen gilt auf eigenen Füßen zu stehn. Gewiß konnte es nützlich sein das Muster der Alten sich vor Augen zu stellen, mit ihm zu wetteifern; eben dieser Wetteifer hat die neuere Kunst zu ihren schönsten Erzeugnissen belebt; aber sollte man sich dadurch von der einmal eingeschlagenen Bahn der bisherigen Entwicklung abziehen lassen? Wenn ich die Geschichte unserer neuern Kunst bedenke, so finde ich, daß sie in dem Zweige ihre ungestörteste und vielleicht ihre reichste Blüthe erreicht hat, in welchem das Beispiel der Alten am wenigsten zur Nachahmung auffordern konnte, in der Musik. In den Zweigen, in welchen die reichsten Muster des Alterthums vorlagen, in der Baukunst und Sculptur, hat sie am wenigsten etwas Ei-

genthümliches hervorzubringen vermocht. Der Wetteifer mit den Alten dürfte am meisten fördernd in den Künsten gewesen sein, in welchen entweder von den Alten nur wenige Muster vorlagen oder durch die Natur der Dinge eine eigenthümliche Bahn den Neuern vorgeschrieben war, wie in der Malerei und der Dichtkunst. Jene hatte sich ihre neuen Mittel geschaffen, welche von den Mitteln der alten Kunst sehr abwichen; diese war doch glücklicher Weise mit dem Volke und seiner Sprache zu innig verwachsen, als daß man von der einmal verbreiteten Sage, von den schon entwickelten Formen des Verses hätte abgehen können. Und dennoch würde man es nicht schwer finden, wenn man nachweisen wollte, wie auch in diesen Künsten die übertriebene Verehrung, die Nachahmung, die Übertragung des Alterthums auf Gedanken und Zustände, welche von seinem Geiste weit entfernt lagen, zu Misbildungen geführt haben. Wenn mich mein Urtheil nicht trügt, so zeigen schon die Werke des Michel Angelo und des Rafael Spuren einer Nachahmung der alten Sculptur, welche ihnen nicht zur Zierde gereichen. Wie sehr aber nehmen solche Spuren zu in dem reißenden Verfall, welcher in den Schulen dieser Meister um sich griff, in der Herbeiziehung fremdartiger, dem Alterthum entnommener Motive, in der baren Nachbildung. In der Dichtkunst finden sich Beispiele derselben Art nur noch häufiger und deutlicher. Wenn wir auch spurlos vorübergegangene Versuche die Versmaße der Alten den neuern Sprachen anzupassen, wenn wir auch die frostigen Nachahmungen des alten Epos und Drama übersehen wollten, die beständig wiederkehrende Anwen-

dung der alten Fabel als einen verzeihlichen Schmuck zu entschuldigen geneigt wären, die Bemerkung würde sich uns doch aufdrängen müssen, daß die gelehrte Kenntniß des Alterthums immer mehr die Dichtung dem Volke entfremdete, daß man immer weniger sich scheute ganze Massen aus den alten Dichtern in einer wenig versteckten Nachahmung zu entlehnen, daß die Regeln des Aristoteles von der dichterischen Einheit der Phantasie eine hemmende Fessel wurden. Man vergleiche nur den Torquato Tasso mit dem Ariost. An jenem Dichter wird man auch bemerken können, daß selbst die Wiederherstellung des Katholicismus, welcher er angehört, der Nachahmung des Alterthums keinen Einhalt that. Vielmehr wurde durch sie erst recht offenbar in Baukunst, Malerei und Dichtkunst, welche verschiedenartige Elemente die neuere Bildung in sich gemischt hatte, indem sie mit ihrer christlichen Grundlage den Geschmack des Alterthums vereinigen wollte. Von dieser Kunst des wiederhergestellten Katholicismus zu der Französischen Kunst im Zeitalter Ludwigs XIV., von Tasso zu den Französischen Tragikern, von Bernini zu Perrault ist kein allzu weiter Schritt. Auch in diesen Entwicklungen haben sich ungemeine Geister bewährt, aber in einem Stoff und unter Bedingungen, welche ihre Leistungen auch ungemein beschränken mußten.

In der schönen Kunst, welche vor allen Dingen in Freiheit und Ursprünglichkeit der Phantasie sich beweisen will, mußte die Bewunderung des Alterthums vorzugsweise nachtheilig wirken. In der Wissenschaft, welche ohne Schaden den Gedanken Anderer nachgeht, hätte sie weniger nachtheilig sein können, wenn sie nur nicht noch

größer in ihr gewesen wäre. Aber auch hier hatte der Glanz der alten Weisheit geblendet. Den Aristoteles lernte man besser kennen; aber man verehrte ihn nicht minder; wenn früher seine Metaphysik hauptsächlich geschätzt worden war, so kamen jetzt seine physischen Vorurtheile in Ansehn. Wenn man auch an dem Beispiele der Alten gelernt hatte, daß er nicht als der alleinige Philosoph zu achten sei, so drängten sich doch nur andere alte Philosophen an seine Stelle. Platon und seine Schüler warfen nicht allein sich zu Lehrern auf, sondern verweisen auch auf eine noch ältere Überlieferung der Pythagoreer, des Zoroaster, des Hermes Trismegistus, der Kabbala. Diesen Verehrern des Alterthums schien das älteste das beste. In den Wissenschaften das verderblichste Vorurtheil. Wer mehr an den lichteren Gebieten des Alterthums seine Freude hatte, der fragte auch wohl den Cicero oder den Quintilian in der Philosophie um Rath, oder empfal die Lehre der Stoiker oder des Epikur. Sollte man da wohl bessere Rathgeber gefunden haben? Wie dem auch sei, indem man der Knechtschaft des Scholasticismus sich entzogen zu haben glaubte, war man doch nur dahin gelangt, daß man den Herrn nach Belieben sich wählen konnte; dem Aberglauben aber an das Alterthum wußte sich kaum irgend jemand zu entziehen. Am wenigsten natürlich in den Theilen der Litteratur, in welchem ein eleganter Ausdruck und Geschmack etwas galt. Denn wer hätte sich wohl rühmen mögen, so gut Latein zu reden, wie die alten Römer? Aber auch in andern Theilen der Wissenschaften finden wir denselben Aberglauben. Als Copernicus sein neues Weltsystem aufstellte,

glaubte er es dadurch empfehlen zu müssen, daß schon alte Philosophen seiner Meinung gewesen wären. Die paradoxen Lehren des Telesius wußte Franz Baco nicht besser zu empfehlen als dadurch, daß er sie auf die Lehre des Parmenides zurückführte[1]. Rudolf Agricola hält es bei der Trägheit des gegenwärtigen Zeitalters für das höchste Lob, wenn man den Spuren des Alterthums auch nur von Weitem folgen könne[2]. Wenn Ludwig Vives die Alten auch nicht als Herren, sondern nur als Führer für uns annehmen will, wenn er auch ihrem Beispiele folgend weiter kommen möchte, als die Vorfahren gekommen sind, so glaubt er doch eingestehen zu müssen, daß sie ihm und jedem neuen Schriftsteller überlegen sind und er mit ihnen sich nicht vergleichen dürfe[3]. Wenn Melanchthon in das Feld der Philosophie sich wagt, so pflegt er seine Arbeiten nur Compilationen zu nennen; er ist bemüht die Meinungen, welche in der Schule angenommen sind, und die gewöhnliche Form der Lehre festzuhalten; ich fliehe, sagt er, neue Auslegungen, halte mich an den Gebrauch der Schulen, so viel ich kann; sehr selten und nur mit Scheu gehe ich von der gemeinen Meinung ab[4]. So denken diese Männer der Wiederherstellung der Wissenschaften, bescheiden, aber auch furchtsam; von der Freiheit einer auf sich vertrauenden Wissenschaft sind sie fern; sie gleichen mehr den Schülern als den Lehrern; die Zuversicht, welche auf dem Bewußt-

1) De cupidine.
2) De inventione dialect. III, 16.
3) De causis corrupt. artium. Praef.
4) De anima. Dedic.; fol. 212. a; initia doctr. phys. Dedic.

sein beruht, eine neue sichere Bahn in der Erkenntniß der Wahrheit sich gebrochen zu haben, wohnt ihnen noch nicht bei.

Als man nun von dem ersten Staunen über die Vortrefflichkeit der Alten gleichsam sich erholt hatte, als man zu bemerken anfing, daß die reinere Denkweise des Christenthums dem Alterthum doch keinesweges so einleuchtend gewesen wäre, als den neuern Völkern, da war doch die theologische Lehre weder der Protestanten noch der Katholiken dazu geeignet einen festen Gang in die Entwicklung der Wissenschaften zu bringen. Schon die Streitigkeiten unter beiden Kirchen mußten dieß verhindern. Aber wir haben auch so eben vernommen, wie bescheiden eins der Häupter der protestantischen Lehre über seine Unternehmungen für das Allgemeine der Wissenschaft sich aussprach, und eben Melanchthon ist es, welcher der Lehrer Deutschlands genannt wurde, dessen Denkweise in der Philosophie für die lutherische Kirche entscheidend war. Durch seinen Einfluß kam die Lehre des Aristoteles nicht aus den Händen der Jugend; ein neuer, nur etwas gemäßigter Scholasticismus kam dadurch über die protestantischen Universitäten; die alte Lehrweise, an feste Einrichtungen derselben, an namentlich bezeichnete Professuren geknüpft, hatte nur eine neue Bestätigung gefunden. Von dem Geiste des Protestantismus, welchem, wie früher gezeigt, die Entwicklung der weltlichen Wissenschaft an sich etwas Gleichgültiges war, durfte man nicht erwarten, daß er die Fesseln der gebräuchlichen Lehrordnung brechen würde. Von der andern Seite haben wir bemerkt, daß die Wiederherstellung des Katholicismus dem Geschmack

des Alterthums in der schönen Kunst sich anzuschmiegen wußte, wie sollte sie nicht der Wissenschaft desselben geneigt gewesen sein? Ein lebendiges Bestreben in wissenschaftlichen Erzeugnissen wohnte ihr nicht bei; sie wußte nur geschickt die Mittel der Wissenschaft, welche sich ungesucht darboten, zu ihren Zwecken zu benutzen. Wo sich dagegen über religiöse Dinge Verschiedenheiten der Ansicht erhoben, da strebte sie nicht nach Entscheidung, sondern ihre Kunst bestand nur darin das Urtheil hinzuhalten, die Parteien zu beschwichtigen und in dem weiten Schoß ihrer Glaubenseinheit festzuhalten. Man erinnere sich nur an die Streitigkeiten der Dominicaner und der Jesuiten über Erbsünde und Gnade. Doch schien es den Zwecken der alten Kirche im Allgemeinen zu entsprechen, daß die alte Lehrweise möglichst beibehalten würde. Da erneuerten sich auch die Untersuchungen über den Aristoteles, in vielen Schulen nach ganz alter Weise, nur die Streitigkeiten der Scholastiker zu schlichten bemüht, in andere Schulen umgewandelt durch die neuern Ergebnisse der philologischen Forschung, auf neue Auslegungen ausgehend, in einer eklektischen Denkweise sich bewegend. So kam der Unterricht in den allgemeinen Wissenschaften unter dem Einfluß beider Kirchen wieder in eine ähnliche Form der Schule, wie sie im Mittelalter gewesen war. Im 16. und bis in das 17. Jahrhundert hinein gehörte es zu den seltenen Ausnahmen, wenn auf Universitäten eine andere Philosophie als die Aristotelische gelehrt wurde. Eine freie Forschung in den Wissenschaften war nur unter mancherlei Schwierigkeiten durchzusetzen. Galilei hatte von der katholischen, Kepler von der protestantischen Kirche An-

schungen zu erfahren. Da mußte es für die Freiheit des Denkens als ein Glück angesehn werden, daß der Einfluß der Theologie in allen öffentlichen Angelegenheiten im Abnehmen war.

Wir sehen uns also darauf zurückverwiesen, daß die Wissenschaften sich selbst helfen mußten, daß sie auch gegen die Überschätzung des Alterthums, welche ihr eigener Entwicklungsgang herbeigeführt hatte, sich selbst zu helfen hatten. Behülflich konnte ihnen hierin nur der allgemeine Bildungsstand der neuern Völker sein, auf dessen Grunde sie beruhten. Sehen wir uns aber in dessen Schoße nach dem um, was vom Aberglauben an das Alterthum befreien und zum Vertrauen auf die eigenen Kräfte ermuthigen konnte, so zeigen sich uns hauptsächlich zwei wissenschaftliche Elemente, welche vom Beginn der neuern Zeit an in einem engen Bunde mit einander immer kräftiger emporstrebten, mit der Entwicklung des praktischen Lebens in den mannigfachsten Verzweigungen standen und deren Wachsthum eine sichere Stütze darbot; wir meinen die Mathematik und die Naturwissenschaften. Man könnte wohl annehmen, auch die Sprachforschungen hätten sich allmälig selbst helfen können, auch die Untersuchungen der Geschichte, welche bei der Bildung einer neuen gesellschaftlichen Ordnung zur Überlegung über Politik und Sitten auffordern mußten, wären dazu angethan gewesen mehr und mehr zur Selbständigkeit des Urtheils zu führen; aber beide waren zu sehr in der Verehrung des Alterthums aufgewachsen, zu sehr den Schwankungen unterworfen, in welchen die Zeit kämpfte, als daß sie das Bewußtsein eines sichern Fortschritts alsbald hätten er-

wecken können. Es mag auch sein, daß menschliche Dinge, mit welchen diese Wissenschaften zu thun haben, nicht so leicht ihr untrügliches Gesetz uns verrathen, an dessen Erkenntniß unser Geist erstarken muß, genug es erneuerte sich im Entwicklungsgange der neuern Wissenschaft eine Erscheinung, welche schon in ähnlicher Weise bei dem Erwachen des wissenschaftlichen Geistes unter den Griechen sich gezeigt hatte, daß die Erforschung der Natur und der mathematischen Gesetze mehr als alles andere das Nachdenken zu selbständigen Erzeugnissen in der Wissenschaft weckte; freilich in sehr verschiedener Weise erneuerte sich dies, wie die Völker und die Verhältnisse der Zeiten, welche wir hier in Vergleich stellen, sehr verschieden waren.

Auch die Naturwissenschaft und die Mathematik der Neuern hatten ihre Anknüpfungspunkte im Mittelalter. Wir haben bemerkt, wie der Einfluß der Araber ihre Verbreitung beförderte. Die Wiederherstellung der Wissenschaften führte ihnen neue Hülfsmittel zu durch die genauere Bekanntschaft mit den Griechischen Mathematikern und Naturforschern, welche sie vermittelte. Doch war dies von keiner entscheidenden Bedeutung und man könnte darüber streiten, ob es nicht durch die Vorurtheile überwogen worden sei, welche die alten Physiker von neuem bestätigten. In diesen Forschungen hatte man vor allen Dingen aus einer großen Masse von Vorurtheilen sich herauszuarbeiten. Astrologie, Magie und Alchimie weckten die Neugier, reizten die Lust zum Gewinn, gaben die Mittel und den Muth zu Unternehmungen, verstrickten aber nicht weniger in eine Welt des Wahnes, von welcher man sich befreien mußte, ehe an ein sicheres Fort-

schreiten in wissenschaftlichem Sinn zu denken war. Da war es hauptsächlich die Erfahrung des praktischen Lebens, welche allmälig weiter führte und von den Werken phantastischer Vorurtheile loslöste. Die Algebra wurde zuerst für Kaufleute in Florenz bearbeitet [1]; die Irrungen im Kalender, welche eine Abhülfe für kirchliche und bürgerliche Zwecke erheischten, riefen Mathematik und Astronomie zu neuer Thätigkeit auf; es ist bekannt genug, zu welchen genauern Beobachtungen über den Stand der Gestirne und über den Magnetismus die erweiterte Schifffahrt führte, wie die Entdeckungen in beiden Indien die Kunde neuer Reiche der Natur brachten, wie das Kriegswesen, welches jetzt eine wissenschaftliche Bearbeitung erfuhr, Geometrie und Mechanik in Anspruch nahm, wie die mechanische und die schöne Kunst Beobachtungen der Natur und Berechnungen ihrer Gesetze hervorrief, wie auch die Medicin um neue Heilmittel zu entdecken immer tiefer in das Gebiet der Chemie sich wagte. Wie wunderbar vereinigten sich fast alle diese Bestrebungen in dem einen Leonardo da Vinci. Hier eröffnet sich uns ein großes und reiches Feld der Geschichte, in welchem jeder Schritt Gewinn bringt und alles an das ganze Getriebe einer gesellschaftlichen Bewegung voller Leben und Erfindung geknüpft ist. Sollte man nun nicht, indem man fast täglich weiter kam, allmälig die Selbständigkeit seines Geistes gewahr geworden sein? Man mochte das Alterthum bewundern, man mochte gern von ihm lernen; aber in diesen Gebieten der Mathematik und der Natur-

---

1) Libri hist. des sciences mathem. en Italie II, p. 214 not.

wissenschaft gab es Dinge, welche von ihm nicht zu lernen waren. In immer wachsendem Maße ergaben sich in ihnen Entdeckungen. Als man durch die Entdeckung Amerika's', durch die Umschiffung Afrika's und der Erde die Verhältnisse unseres Weltkörpers, die Vertheilung der Feste und des Meeres ganz anders kennen gelernt hatte, als wie die Alten sie träumten, als durch Copernicus das alte Ptolemäische System der Himmelsbewegungen widerlegt war und unsere Erde aus dem Mittelpunkte der Welt in die Reihe der frei um die Sonne schwebenden Planeten sich versetzt sah, als das Teleskop neue Wunder der fernen Himmelsräume zeigte und immer wieder Bestätigungen des neuen Weltsystems brachte, als das Gesetz für den Fall der Körper entdeckt wurde und auch die Chemie sich erhob und das System der vier irdischen Elemente erschütterte, da hatten Himmel und Erde ihr Zeugniß abgelegt gegen die Weltansicht der Alten, da konnte weder das Aristotelische, noch das Platonische, noch irgend ein System der Alten länger behauptet werden. Erst durch solche Entdeckungen, welche das weiteste Feld der Untersuchung eröffneten, sah man sich von dem Vorurtheile für das Alterthum befreit und konnte nun nicht mehr sich verhehlen, daß man in vielen Punkten ihm überlegen sei und seinen eigenen Gang zu gehen habe um die neuangebrochenen Gebiete des Wissens zu ergründen.

Schon im 15. und 16. Jahrhundert hatten die Erfindungen in der Mathematik und in den Naturwissenschaften ihren Fortgang genommen; zu Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts waren sie so weit gediehen, daß ihr Übergewicht über andere Wissenschaften nicht mehr

in Zweifel gezogen werden konnte. Es ist dies das Zeitalter eines Tycho Brahe, eines Galilei, eines Kepler, eines Vieta, eines Baco, eines Gilbert; ich wähle diese Namen um abnehmen zu lassen, daß die Arbeiten dieser Art damals allen Völkern des gebildeten Europa gemein waren. Jene Männer haben ihre nicht minder glänzenden Nachfolger gehabt, einen Des Cartes, Huyghens, Newton, Leibniz, welche zu noch größern Erfindungen getrieben wurden, deren größeres Verdienst ich aber darin suchen möchte, daß sie, wozu vornehmlich Baco angeleitet hatte, die Methoden der Forschung und das Maß ihrer Sicherheit genauer bestimmen lernten, Hypothesen zwar nicht ausschlossen, aber als solche erkannten und sie nur als Hülfsmittel für die Forschung benutzten. Man war in diesen Wissenschaften in eine Bahn der Untersuchung gekommen, welche an Sicherheit alle andere übertraf. Sie befestigten zuerst den wissenschaftlichen Geist der neuern Völker und brachten es dadurch auch hervor, daß sie gleichsam als Muster für alle übrige Arten der Wissenschaft angesehn wurden. Aus diesem Übergewichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Forschung der Neuern ist es hervorgegangen, daß sie den Namen der exacten Wissenschaften ausschließlich sich haben anmaßen können.

Wie weit dieses Übergewicht ging, erweist sich am besten an der Philosophie, welche wegen ihrer engen Verbindung mit allen andern Wissenschaften auch als der beste Maßstab für den allgemeinen Stand der wissenschaftlichen Forschung dienen kann. Wir werden in unserer Geschichte der neuern Philosophie finden, daß sie immer

mehr der Naturforschung sich zuwandte und immer mehr der Mathematik sich befreundete. Als die Fortschritte der neuern Wissenschaften so weit gediehen waren, daß man von der alten Weltansicht mit völliger Entschiedenheit sich lossagen konnte, da waren die größten Philosophen, welche den spätern Zeiten ihre Wege wiesen, ein Bacon, ein Des Cartes, ein Leibniz, Physiker und Mathematiker. In der Weise der Mathematik, durch Zurückführung der Erscheinungen auf Figur und Gesetze der Bewegung, dachten sehr viele die Probleme der Philosophie zu lösen. Wenn diese Erklärungsweise nicht überall auf die Erkenntniß des Geistes sich anwenden ließ, so begnügte man sich seine Erscheinungen zu beobachten, so wie man so manche andere Gegenstände der Natur zwar der Beobachtung, aber nicht der Berechnung zugänglich fand, und es bildete sich nun eine Untersuchung über das geistige Leben, welche dieselben Regeln sich zur Richtschnur nahm, die in der Beobachtung der Natur zu sichern Ergebnissen geführt hatten. Die Schule Locke's hat diesen Weg eingeschlagen; in ihr hat sich die empirische Psychologie ausgebildet, welche vielen für die einzig wahre Philosophie gegolten hat oder noch gilt. Zwischen Naturwissenschaften und Philosophie schien ihnen kein anderer Unterschied zu bestehn, als daß diese die Natur der Seele, jene die Natur der Körper erforsche. So sehen wir die Methoden der Mathematik und der Physik auf die Philosophie angewendet. Unter allen Bemerkungen, welche man über den Gang der Philosophie im 17. und 18. Jahrhunderte bis zu der Zeit Kant's machen kann, drängt sich keine mit größerer Entschiedenheit auf, als daß alle bedeutende

Philosophen dieser Periode entweder die Mathematik oder die empirische Physik zu ihrem Muster nahmen. Man möchte sagen, mit Neid hätte die Philosophie die sichern Fortschritte dieser Wissenschaften gesehn, ihrer eigenen Schwankungen sich bewußt; das Mittel diesem Übel abzuhelfen schien nahe zu liegen; man brauchte ja nur dieselben Methoden, welche in jenen Wissenschaften sich bewährt hatten, auch auf diese anzuwenden. Freilich ein verzweifeltes Mittel. Es nahm der Philosophie ihre Freiheit ihre eigenen Methoden sich zu suchen und gab sie der Nachahmung anderer Wissenschaften Preis.

Die Beweise, welche ich für diesen Gang der neuern Wissenschaften beigebracht habe, sind schlagend, wie ich glaube; die Beispiele, auf welche sie sich stützen, sind bekannt; doch will ich noch einigen Einwendungen, welche man machen könnte, zu begegnen suchen. Die Methode der empirischen Wissenschaften, welche in der Philosophie ihre Nachahmer fand, ist doch nicht allein der Naturwissenschaft eigen; sie kommt auch der Philologie und der Geschichte der Menschen zu. Man könnte daher meinen, auch die Fortschritte dieser Wissenschaften, welche wir nicht leugnen wollen, obgleich sie nicht so glänzend und nicht so sicher waren, wie die Fortschritte der Naturwissenschaften, hätten zur Übertragung ihrer Methode auf die Philosophie angeregt. Eine genauere Untersuchung würde dem nun freilich nicht das Wort reden; für sie ist jedoch an dieser Stelle kein Raum. Es genüge vorläufig daran zu erinnern, daß die Lehre Locke's, welche in dieser empirischen Forschung den Ton angab, mit den Untersuchungen Bacon's über die Methode der Naturwissenschaft

in enger Verbindung stand und daß die Geschichte der Menschen in den Zeiten, von welchen wir reden, von den Mustern des Alterthums noch sehr abhängig war und mehr für eine Kunst, als für eine Wissenschaft gehalten wurde. Aber noch von anderer Seite her läßt sich zeigen, daß nicht die Geschichte der vernünftigen Bildung, sondern die Geschichte der Natur die Philosophie zur Nachahmung aufforderte. In allen Wissenschaften ist das Bestreben darauf gerichtet ein allgemeines Gesetz zu finden, aus welchem das Besondere der Erscheinungen sich erklären läßt, und die Philosophie besonders wird mit der Erkenntniß besonderer Thatsachen sich nicht befriedigen können. Wie viel schwerer war es nun aber in der Geschichte der Sitten, der Völker, ihrer Litteratur und Kunst, in der Geschichte der Menschen überhaupt, ein solches Gesetz nachzuweisen, als in den Erfahrungen von der Natur? Eine Ahndung davon, daß ein solches Gesetz durch die wechselvollen Geschicke der Menschheit hindurchgehe, hatte man nun wohl aus dem Mittelalter herübergebracht; aber sie verlor sich mehr und mehr oder befand sich in einer Umbildung, in welcher das Gesetz für die Vernunft in das Gesetz für die Natur sich zu verlieren in Gefahr gerieth. Die Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechts war noch nicht völlig in Vergessenheit gerathen; aber aus der Beobachtung der Geschichte wagte man nicht mehr ihr Gesetz zu errathen; man wandte sich vielmehr an die Untersuchungen der Physik um es zu ergründen; die Umwälzungen der Weltsphären sollten nun die Erklärung abgeben, warum Religionen und Gesetze im Wandel sich befinden; die Astrologie sollte den Schlüssel zum

menschlichen Herzen abgeben. Als nun die neuere Wissenschaft die Träumereien des Aberglaubens zu verscheuchen begann, konnte freilich auch dieser astrologische Wahn sich nicht mehr behaupten. Viele waren nun geneigt das menschliche Leben in ähnlicher Weise sich zu erklären, wie man die Natur sich zu erklären gelernt hatte, nach mechanischen Gesetzen; noch eine größere Zahl gab es auf ein Gesetz in der Willkür menschlicher Dinge zu finden. Beide Meinungen finden sich in diesen Zeiten gemischt, oft bei denselben Männern neben einander gestellt. Thomas Hobbes, dessen Ansehn in diesen Untersuchungen von großem Einfluß war, kann als Beispiel gelten. Er, welcher den Willen als eine Naturerscheinung ansah und wie den Fall des Wassers auch ihn mechanischen Gesetzen unterwerfen zu müssen glaubte, dachte sich doch die Bildung der Sprache als eine Sache der Willkür und wollte den Staat nur aus einem willkürlichen Vertrage hervorgehen lassen. Der Einfluß seiner Lehre über den Staat hat sich behauptet, bis in die neuesten Zeiten herein ist es eine weit verbreitete Meinung, daß die bedeutendsten Glieder der Geschichte, die Staaten, als Erzeugnisse willkürlicher Verträge, nicht als Erzeugnisse eines allgemeinen Gesetzes beurtheilt werden müßten. Wer nun dieser Meinung folgte, der hatte es aufgegeben die Menschengeschichte als eine Sache der Wissenschaft in das Auge zu fassen; er konnte sie nur als eine Reihe von Kenntnissen betrachten, welche in einer künstlerischen Verknüpfung sich vereinigen ließen. Wer dagegen die willkürlichen Entwicklungen der menschlichen Vernunft den mechanischen Gesetzen zu unterwerfen dachte, der trug eine Geschichte

der Menschheit im Sinne, welche nach der Analogie der empirischen Naturlehre durchgeführt werden müßte. In beiden Fällen konnte die empirische Betrachtung der menschlichen Dinge nicht als Muster für die wissenschaftliche Untersuchung dienen; im ersten Falle nicht, weil sie kein Gesetz zeigte, im andern Falle nicht, weil ihr Gesetz nur nach der Analogie natürlicher Gesetze gedacht wurde.

Gewiß werden wir nun der Mathematik und der Naturwissenschaft es Dank wissen, daß sie nicht allein ihre Erfindungen machten, sondern auch durch sie von der falschen Verehrung des Alterthums uns abzogen und die Zuversicht einflößten, welche zu selbständigen Unternehmungen in der Wissenschaft und im geistigen Leben überhaupt unentbehrlich ist. Wenn man jedoch glauben sollte, daß eine wissenschaftliche Ansicht, welche die Mathematik und die Naturwissenschaften zum Muster für alle wissenschaftliche Untersuchungen nahm, dem Bildungsstande unserer neuern Völker hätte genügen können, so würde man weder die viel allgemeinern Grundlagen unserer geistigen Bildung, noch die Thatsachen der neuesten Geschichte gehörig in Anschlag bringen.

Wenn man überlegt, wie der Gang der neuern Bildung gewesen ist, so wird man bemerken können, daß eine Ansicht, welche auf die Natur zurückführte, der äußerste Punkt sein mußte, welcher von allen vorhergegangenen Bestrebungen angezeigt war. Es war ein großer Umschwung der Dinge nöthig um die Lasten des Mittelalters von uns abzuwälzen. Wie es bei einem solchen in der Regel ist, so fand bei seinem Beginn ein allgemeines Bestreben statt auf das Ursprüngliche zurückzugehn, sei es

auf das Ursprüngliche der Überlieferung oder der Natur. Sehr gut hat Machiavelli diesen Grundzug der Zeit, welcher er angehörte, begriffen, indem er von ihm den Grundsatz seiner Politik entlehnte, daß alles nur aus dem ursprünglichen Keime seiner Entstehung zum Heil sich erneuen könne [1]). Es sind aber freilich sehr verschiedenartige Anwendungen, welche dieser Grundsatz gefunden hat. Da wollte man die Wissenschaften zurückführen auf das Alterthum, in welchem sie sich gebildet hätten; da wies man die schöne Kunst auf die Nachahmung der Natur an, aus welcher sie hervorgegangen; da sahen die Protestanten das Heil der Kirche allein in der Bibel, der ursprünglichen Quelle des Glaubens, und selbst die Katholiken suchten ihre Kirche von den Misbräuchen zu reinigen, welche die Verwirrung der Zeiten gebracht hätte, um den Faden der unverfälschten Überlieferung wiederzufinden; sogar eine noch ältere Überlieferung suchte man auf, die echte Cabbala, die erste Quelle aller Offenbarung. Wenn so den Gebrechen der Zeit, welche man fühlte, eine ältere und ältere Zeit entgegengesetzt wurde, welche gesundere Früchte getragen habe, womit konnte das enden, als nur mit dem Glauben an den ersten Ursprung aller Dinge, an die Natur, welche allein wahrhaft sei, wärend die Menschen nur die Kunst und die Lüge hinzugesetzt hätten? Die Nachklänge dieser Töne, sie haben noch oft sich vernehmen lassen; immer von Neuem mußten sie anklingen, wenn die Macht der Übereinkunft, des Gebrauchs, einer überladenen, steifen Sitte und allzu

1) Discorsi III, 1. Ridurgli verso i principj suoi; riducar al segno; rinovarsi.

verwickelter Gesellschaftsverhältnisse sich drückend erwies. Wie hat Rousseau in dieser Stimmung den Wissenschaften und der Bildung den Krieg erklärt, auf eine einfache natürliche Erziehung gedrungen. Jene Jünglinge, welche bei uns Deutschen dem ursprünglichen Walten des Geistes eine neue Bahn brachen, die Kinder des Sturmes und des Dranges, wie athmeten sie nichts als Natur und sogar in der Kunst nichts als Natur. Man sieht, wie ähnliche Bestrebungen unter ähnlichen Verhältnissen sich erneuern. Bei großen Umwälzungen kommt die Natur zum Vorschein und die Naturansicht sucht sich zur Herrschaft zu erheben.

Aber der Erfolg solcher Bestrebungen ist auch immer derselbe gewesen. Das Alte läßt sich nicht zurückführen; zu der baren Natur können wir nicht wieder gelangen. Den Zeiten, welche in Sturm und Drang die Gewohnheiten der Sitte überwältigen wollten, sind immer wieder andere Zeiten gefolgt, welche den Nachwuchs des Frühern zu schonen suchten, welche die übermächtigen Laute der Natur unterdrückten und nicht selten unter einem zu strengen Gesetz die ursprünglich aufstrebenden Kräfte an die herkömmliche Ordnung zu gewöhnen strebten. So sehen wir in unserm Zeitabschnitte nach den Gährungen der Wiederherstellung eine Ruhe eintreten, welche unter einer geglätteten Oberfläche die Leidenschaft verbarg, welche alles in Methode und Regel nahm, alles nach gleichem Schritt und Tritt zu ebnen suchte. Wir pflegen jetzt diese Zeiten und Sitten zu verspotten, nachdem wir sie überwunden haben. Sie hatten ihre Stärken wie ihre Schwächen. Ihre Stärke beruhte hauptsächlich auf einer

klugen Mäßigung, auf einer geregelten Abmessung aller Verhältnisse, aller in einander eingreifenden Bewegungen des Lebens. Sollte man nicht auch hierin einen Einfluß des mathematischen Maßes zu erkennen haben, welches in dieser Zeit die Bewegungen der Natur nach mechanischen Gesetzen begreifen lehrte? Ihre Schwäche scheint mir hauptsächlich darin zu liegen, daß sie die verschiedenartigen Elemente ihrer Bildung doch weniger zu einigen, als unter einer geschickten Vertheilung der Kräfte, gleichsam unter einem Gleichgewicht der Mächte, zu beruhigen gewußt hatte.

Es mußte in der That eine der schwierigsten Aufgaben sein zu einer Einigung dieser Elemente zu gelangen. Sie waren von der mannigfaltigsten Art. Die Wiederherstellung der Wissenschaften, welche die Kunst und die Kenntnisse des Alterthums herbeigerufen, die Umbildung, welche das gewerbthätige Leben in alle Kreise des Verkehrs gebracht hatte, die Reformation des Protestantismus, die Wiederherstellung der katholischen Kirche, der Streit der weltlichen Macht mit der Hierarchie, in welchem die erste zum Siege der unbeschränkten Monarchie gekommen war, die volksthümlichen Bestrebungen, welche die Völker von einander geschieden und die Litteratur der neuern Sprachen hervorgerufen hatten, das System des politischen Gleichgewichts, die Bildung des Gelehrtenstandes, welche die Einheit der neuern Völker vertreten mußten, die Erfindungen der Mathematik und der Naturwissenschaften, welche eben so sicher als mächtig fortschreitend der in ihnen genährten Denkweise eine vorherrschende Geltung verschafft hatten, alles dies hatte seine

Ergebnisse für die neuere Bildung abgeworfen und eine Vielseitigkeit der Bestrebungen hervorgerufen, in welchen die neuere Zeit dem Mittelalter weit überlegen ist. Aber in allen diesen Bestrebungen vermissen wir die Einheit. Die religiösen Überzeugungen der Protestanten und der Katholiken standen sich noch immer unversöhnt einander gegenüber. Die Ausbrüche ihrer Feindschaft wurden von der weltlichen Macht nur niedergehalten, ohne daß sie hätte versöhnen können. Sollte die Versöhnung vielleicht der religiösen Gleichgültigkeit gelingen, welche die feiner gebildete Gesellschaft zu ihrer Zierde rechnete? Die sittlichen Überzeugungen des Volkes blieben von ihr unberührt; sie wurzelten noch immer in der christlichen Religion. Die natürliche Religion der Freidenker oder gar ihr Spott über alle Religion, sie waren zu fein, zu gelehrt oder zu oberflächlich, als daß sie den Glauben der Menge hätten erschüttern können; sie wollten nur eine Religion der Weisen, welche in ihrem Dünkel von der lebendigen Gemeinschaft der Völker sich absonderten. Das Gleichgewicht der Mächte, welches seiner Natur nach republicanisch ist, konnte von der unbeschränkten Monarchie nur schwach vertreten werden, weil sie in ihrem Innern nicht nach demselben Princip, welches sie vertreten sollte, gegliedert war. Die Bildung der gewerbthätigen Stände lag in einem beständigen Streit mit einem Staat, dessen Gerechtigkeit sie im besten Falle zu ehren hatte, wärend sie seine Einsicht in ihre Bedürfnisse zu bezweifeln nur zu gerechten Grund fand. In der schönen Kunst und Litteratur stritten mit einander Natur und classisches Muster. In der Erziehung erhob sich ein ähnlicher Streit. Wärend

der öffentliche Unterricht der niedern Stände noch immer ausschließlich in der Hand der Geistlichkeit war und größtentheils kläglich vernachlässigt wurde, die höhern Stände aber von den Gelehrten, welche im Alterthum sich gebildet hatten, unterrichtet wurden, kamen Grundsätze über die Erziehung auf, welche sie näher an die Natur und an die Verhältnisse der Gegenwart heranzuziehen beabsichtigten. Genug wir sehen in allen Gebieten der neuern Bildung einander feindliche Bestrebungen; daß sie in einer ruhigen Entwicklung sich unter einander verständigen würden, war nicht leicht zu erwarten.

Die Thatsachen der neuesten Geschichte haben gezeigt, zu welchen heftigen Kämpfen der verwickelte Bildungsstand der neuern Völker geführt hat. Daß diese Bewegungen, welche nun fast zwei Menschenalter hindurch gedauert haben, nur den Leidenschaften neuerungssüchtiger Menschen zugerechnet werden könnten, diese Verblendung wagen wir niemanden zuzutrauen. Daß die politischen Bestrebungen in ihnen eine Hauptrolle gespielt haben, ist unverkennbar; aber die, welche in ihnen den einzigen Grund sehen möchten, sind in Täuschung befangen; es ist der ganze Bildungsstand unserer Völker, welcher in seiner Tiefe sich regt.

Es ist das 18. Jahrhundert, welches den Zwiespalt der streitenden Elemente an den Tag gebracht hat. Es rühmte sich das philosophische Jahrhundert, das Zeitalter der Aufklärung zu sein, weil es dem Aberglauben, den Vorurtheilen der Kirche und des Staats offenen Krieg geboten hatte. Wie großen Antheil das Übergewicht der Mathematik und der Naturforschung über die übrigen

Wissenschaften an seiner Bildung hatte, haben wir entwickelt. Daß aber von ihr aus eine in sich einige Bildung ausgehen könnte, war nicht zu erwarten. Wenn die neuern Völker dahin strebten Litteraturen in ihren Sprachen auszubilden, so konnten jene vorherschenden Wissenschaften diesem Bestreben sich wohl zugesellen, aber mit ihm sich zu verschmelzen mußte ihnen ungemein schwer fallen. Mathematik und Physik sind in die neuern Sprachen übersetzt worden; aber ihre Kunstausdrücke sind lateinisch oder griechisch oder den neuern Sprachen fremd geblieben. Man hat eine lobenswerthe Kunst angewendet diese Wissenschaften der allgemeinen Bildung zugänglich zu machen und wir wollen nicht bezweifeln, daß sie tiefer und tiefer in die Schichten derselben eindringen können; aber daß durch sie die Aufklärung des Volkes gründlich zu gewinnen sei, läßt sich nicht behaupten. Viel näher liegt dieser das Verständniß der sittlichen Gesetze, wie sie im täglichen Leben sich ausprägen, in der allgemeinen Überzeugung sich feststellen, als die Gesetze des Weltraums, der mechanischen Bewegungen und der Elemente der Natur. Uns allen ist es wichtiger zu wissen, welcher Glaube unsere sittliche Gemeinschaft zusammenhält, welche Hoffnung sie belebt, als die Geheimnisse der Natur zu belauschen, welche für uns stumm ist oder eine kaum vernehmbare Sprache redet. Unter dem vorherschenden Einfluß der Mathematik und der Naturforschung aber war das Verständniß des menschlichen Herzens vernachlässigt worden, ja man hatte einen falschen Schlüssel für dasselbe gesucht. Als derselbe im 18. Jahrhundert seine Höhe erreicht hatte, waren zwei verschiedene Meinungen über das Leben der

Menschen verbreitet. Die eine betrachtete es als eine Sache, welche den Gesetzen der Natur sich nicht unterwerfen lasse und daher der Willkür anheimfalle; die Gesetze und Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens schienen ihr nur Ausflüsse einer zufälligen Gewalt und das Höchste, was in ihnen zu erreichen wäre, glaubte sie darin zu finden, daß der Staat auf einen willkürlichen Vertrag gegründet werde; ihr mußte es möglich und wünschenswerth scheinen den Gebrechen der bisherigen Gesellschaftsordnungen durch eine neue Willkür eine gründliche Abhülfe zu geben. Die andere jener Meinungen wollte eine solche Einschaltung in die Gesetze der allmächtigen Natur, welche die menschliche Willkür sein würde, nicht gestatten; sie behauptete, daß auch der menschliche Wille dem Naturgesetze folge, und weil die ganze Natur nach mechanischen Gesetzen sich berechnen lassen müsse, sah sie im Menschen und in seiner Gesellschaft auch nur die Maschine. Da kam die Lehre von der Gravitation auf sich selbst zur Geltung; die Selbstliebe, das Streben sich selbst zu erhalten und seinem Wohlsein zu leben sollte alle Menschen in Bewegung setzen und nur die Leidenschaft die Gesellschaft der Menschen zusammenhalten; in den großen Gewalten, welche die sittliche Ordnung begründen, in Glaube, Hoffnung und Liebe, erblickte man nur Tugenden des Wahns, Tugenden der Betrogenen zum Vortheil der Betrüger. Diese beiden Meinungen, Ausflüsse der Aufklärung, der man sich rühmte, haben die allgemeine Bildung beherscht in dem Augenblicke, wo man im vorigen Jahrhunderte in Frankreich zu einer völligen Umbildung aller Gesellschaftsverhältnisse schritt. Wir haben Gott zu dan-

ken, daß die Triebe, welche er in unsere Vernunft gelegt hat, mächtiger sind, als die Meinungen einer einseitigen Bildung.

Wir sind weit davon entfernt über die Einseitigkeiten, ja Ausartungen, welche an den Entwicklungsgang unserer Geschichte sich angeschlossen haben, den Fortschritt in derselben zu bezweifeln. Noch ganz andere Beweggründe als die angeführten Meinungen sind in unsern neuesten Entwicklungen wirksam gewesen. Indem jene Meinungen, welche in der Vorherrschaft der Naturansicht sich gebildet hatten, nur den Streit ihrer Grundsätze mit den sittlichen Grundlagen unserer gesellschaftlichen Ordnungen aufdeckten, aber die Bewegungen der neuesten Zeit nicht zu beherschen vermochten, hat sich, glaube ich, gezeigt, daß die Entwicklung der Wissenschaft, welche unter dem Übergewichte der Mathematik und der Naturforschung gewonnen worden war, es doch zu keiner harmonischen Bildung hatte bringen können. Es sind nachher andere Lehren aufgekommen; eine völlige Umgestaltung der Philosophie hat sich besonders unter uns Deutschen ergeben; zugleich sind auch alle Wissenschaften, welche es mit dem Leben und der Geschichte des Menschen zu thun haben, zu einer viel gründlichern Untersuchung gelangt; selbst die Mathematik und die Naturwissenschaften haben einen neuen Aufschwung genommen; selbst unsere Sitten und unser Geschmack haben sich geändert. In der Betrachtung dieser Erscheinungen können wir wohl nicht daran zweifeln, daß wir in eine neue Periode unserer Entwicklung eingetreten sind. Ihr Lauf ist noch unvollendet; die Erfolge, welche sie herbeiführen soll, müssen wir noch erwarten und da-

her würde es voreilig sein über sie ein Urtheil aus den Thatsachen ziehen zu wollen. Die neueste Zeit, welche wir von der neuern Zeit unterscheiden, ist dem Urtheile der Geschichte noch nicht anheim gefallen. Unsere neuern Europäischen Völker haben noch nicht ausgelebt. Schon manche Umwälzungen ihres Staats und ihrer Kirche, schon manche Erneuerungen ihrer Litteratur haben sie versucht und überstanden; es scheint ihnen noch immer eine jugendliche Kraft beizuwohnen, welche die Elemente ihrer Bildung erschüttert um sie in eine innigere Verbindung mit einander zu bringen; den Grad der Verschmelzung, welchen die Bestandtheile eines Volkes erreichen können, haben sie noch nicht erlangt; wenn manche derselben an Überbildung zu leiden scheinen, so strömt ihnen doch eine frische, noch unangebrochene Kraft von den übrigen zu, welche sie zu verjüngen im Stande ist. Wir dürfen daher für die neueste Zeit noch ein langes Leben hoffen. Die neuere Geschichte werden wir nur als eine Periode zu betrachten haben, welche der neuesten Zeit ihre Bahn gebrochen hat. Als solche hat sie für diese die Elemente ihrer Bildung abgesetzt; wir haben diese Elemente zu bewahren und in eine innigere Verbindung zu setzen; denn die Schwäche der vergangenen Zeit lag nicht in den Bestandtheilen ihrer Zusammensetzung, sondern darin, daß sie nur in einer mechanischen Ordnung zusammengebracht waren. Die Meinung, welche sie beherschte, nach Willkür oder mit mechanischer Gewalt sie vereinigen zu können glaubte, hat sie nicht zusammenhalten können. Man hat ein höheres Princip suchen müssen, welches aus ihrem Innern heraus sie zu verschmelzen vermöchte. Da-

von, daß dieses Princip gefunden und erkannt werde, hängt alles Heil der Zukunft ab.

Zweites Kapitel.

Die Philosophie der neuern Zeit und ihre Theile.

Aus dem Charakter der neuern Zeit muß sich auch der Charakter ihrer Philosophie ergeben. Die Philosophie verfolgt unstreitig ihre eigenen Zwecke; aber in jeder Zeit kann sie dieselben nur nach der allgemeinen Lage der Dinge verfolgen. Je besser sie sich selbst versteht, um so mehr wird sie bemüht sein ihren Zusammenhang mit der allgemeinen Bildung der Zeit, in welcher sie lebt, zu begreifen und auszudrücken; je weniger sie sich selbst versteht, um so mehr wird sie gezwungen sein einzelnen Elementen der allgemeinen Bildung ihrer Zeit zu dienen.

Von der neuern Philosophie werden wir nun wohl das Letztere mehr als das Erstere zu erwarten haben. Die Elemente der Bildung, welche die neuere Zeit in sich schloß, waren zu einer rechten Verschmelzung unter einander nicht gekommen; es schloß diese Zeit mit einem Kriege, welchen die wissenschaftliche Meinung gegen die Grundlagen der sittlichen Ordnungen erhob, von ihrer Philosophie können wir nicht fordern, daß sie über diese Zustände in einer göttergleichen Anschauung sich hinweggeschwungen haben sollte.

Wir haben bemerkt, daß in den wissenschaftlichen Meinungen der neuern Zeit bis zu dem Umschwunge, welchen

sie vor ungefär zwei Menschenaltern nahmen, die mathematisch-physische Forschung ein entschiedenes Übergewicht behauptete. Auch in der Philosophie gab sich dies kund. Ihr Inhalt ging immer mehr dahin aus die natürlichen Gesetze der Welt in ihrer mechanischen Zusammensetzung zu erforschen, wärend die Gesetze der sittlichen Welt entweder verkannt oder der Willkür Preis gegeben wurden. Ihre Form gestaltete sich in einer Nachahmung entweder der mathematischen oder der empirisch-physischen Lehrweise. Der Erfolg konnte kein anderer sein, als daß die Philosophie sich mehr und mehr der Physik annäherte.

Welch ein greller Unterschied mußte sich nun herausstellen zwischen der ersten Periode, welche die christliche Philosophie durchlaufen hatte, und dieser zweiten. In jener war sie fast durchaus theologisch gewesen und hatte einen nicht unbedeutenden Antheil an der Ausbildung der Hierarchie gehabt. Dabei konnte sie nicht unterlassen in das Getriebe der sittlichen Beweggründe einzugehn; nur zu einseitig theologisch hatte sie dies gethan, die geistlichen Beweggründe hervorgehoben und den weltlichen Verkehr ihnen untergeordnet, als wenn die geistliche Macht ihn leiten könnte. Dieser Einseitigkeit setzte sich nun eine andere entgegen. Eine fast durchaus physische Forschung bemächtigte sich der Geister; das sittliche Leben, seine Beziehungen auf das höchste Gut, auf das ewige Heil der Seele ließ man entweder bei Seite liegen oder man suchte das sittliche Gesetz nach der Analogie des physischen Gesetzes sich zu denken. Die theologischen Gedanken waren freilich zu tief in das Blut unserer neuern Völker eingedrungen, als daß sie in der Philosophie völlig hätten

beseitigt werden können; man springt von der einen Seite nicht plötzlich zur andern hinüber; aber in einem steigenden Grade wurden sie vernachlässigt; zuletzt sah man in der Philosophie fast nur den Streit gegen die theologischen Vorurtheile und in der Theologie nichts als Vorurtheil.

Eine Philosophie, welche von der Religion sich abwendet, kann eine dreifache Stellung zu ihr annehmen. Entweder kann sie sich gleichgültig gegen sie verhalten, als hätten Philosophie und Religion nichts mit einander gemein, als hätte jede von ihnen ein völlig getrenntes Gebiet zu beschicken, oder die Philosophie kann dasselbe Gebiet, welches sonst von der Religion beherscht wurde, für sich in Anspruch nehmen, oder endlich kann sie alles, was die Religion über Gott und göttliche Dinge behauptet, in unverholener Feindschaft bestreiten. Durch alle diese drei Stellungen ist die Philosophie der neuern Zeit hindurchgegangen. Die erste Stellung hat der religiöse Indifferentismus eingenommen, welcher in der Philosophie der neuern Zeit sehr weit verbreitet war. Wir werden ihn in einem höhern oder geringern Grade bei allen Philosophen voraussetzen müssen, welche zwar ihre Unterwürfigkeit unter das Urtheil der Kirche bezeugten, aber ihre philosophischen Lehren doch nicht in Einklang mit den Lehren der Kirche brachten. Die andere Stellung finden wir von denen behauptet, welche der sogenannten natürlichen Religion huldigten, d. h. Gott nur kennen lernen wollten aus seiner Offenbarung in der Natur, wärend sie für das Gebot Gottes, wie es in den Sitten und der Geschichte der Völker sich offenbart, nur taube Ohren

hatten. Diese natürliche Religion, welcher freilich ein geschichtlich überlieferter Glaube zur verborgenen Grundlage zu dienen pflegt, mußte zahlreiche Anhänger finden in einer Zeit, welche mehr der Natur als den großartigen Zügen der Geschichte ihre Aufmerksamkeit geschenkt hatte. Aber es fehlte in der neuern Zeit auch nicht an solchen, welche sich die dritte Stellung gaben. In der Verachtung des Mittelalters und der Scholastik war man bald dahin gelangt alles, was sie gelehrt hatten für leeres Vorurtheil zu halten. In der Verehrung der Natur und ihres Gesetzes achtete man die Freiheit des Willens für Tand, die Unsterblichkeit der Seele für eine Fabel; die Hoheit des natürlichen Gesetzes würde man zu verrathen gemeint haben, wenn man für nöthig gehalten hätte es von einem Gesetzgeber abzuleiten. Das ist die Philosophie der Freidenker, welche um von allen Vorurtheilen des Christenthums sich loszukaufen auch ihre eigene Freiheit in den Kauf gaben.

Man wird von selbst voraussetzen, daß unsere Meinung nicht sein kann, als hätten alle Philosophen der neuern Zeit in gleichem Grade dem Indifferentismus, dem Naturalismus in der Religion oder der Freigeisterei gehuldigt. Es mochte unter ihnen auch recht fromme Geister geben; aber es kam darauf an, ob ihre Frömmigkeit auch über ihre Philosophie sich erstreckte oder ob der Zwiespalt ihrer Zeit zwischen ihre Philosophie und ihre fromme Gesinnung sich geworfen hatte. Es würde ein tieferes Eingehn in die Systeme der neuern Philosophie verlangen, wenn wir darthun wollten, daß sie im Allgemeinen in dem Zuge war, welcher den oben bezeichneten Denk-

weisen zuführte. Hier, wo wir am Eingange unserer Geschichte stehen, können wir ihren Charakter nur aus den allgemeinen Verhältnissen der Zeit abnehmen und einen ungefären Überschlag über den Gang der Entwicklung machen.

Noch einmal sei es gesagt, nicht in einem plötzlichen Sprunge kam man aus der theologischen in die naturalistische Ansicht. Aber schon die ersten Regungen der Wiederherstellung der Wissenschaften brachten eine Verehrung des heidnischen Alterthums, über welche man selbst stutzig wurde. Man suchte nun seine Vorliebe für die classische Litteratur mit dem christlichen Glauben auszugleichen. Da Aristoteles mit diesem nicht zu stimmen schien, wandte man sich der Platonischen Philosophie zu und hoffte in ihr eine Stütze für die sinkende Frömmigkeit zu finden. Auch die Philosophie der Neu-Platoniker, ja des Zoroaster, des Hermes Trismegistus, der Kabbala wurde zu diesem Zwecke herbeigezogen. Man mußte auf diesem Wege zu einem Gemisch des Heidnischen, Jüdischen und Christlichen kommen, welches mehr dem Aberglauben als dem Glauben diente; denn bei der Schwäche der Zeit in der historischen Forschung war es nicht zu erwarten, daß die Vergleichung der Religionen zur Erkenntniß ihres Wesens und ihrer Bedeutung für verschiedene Bildungsstufen hätte führen können. Daneben behauptete sich doch das Ansehn des Aristoteles, welcher wenn auch nicht in der Metaphysik, doch in der Physik als Meister anerkannt wurde. Daß seine Lehre mit der christlichen Religion nicht in Übereinstimmung stehe, verhinderte nicht anzunehmen, daß seine Irrthümer von philosophischen

Grundsätzen aus nicht widerlegt werden könnten. Damit hatte die Philosophie von der Theologie sich losgesagt; jene verlangte und erhielt das Recht ihre Untersuchungen unabhängig von dieser zu betreiben. Hierin liegt unstreitig der erste Grund einer völlig indifferenten Haltung der Wissenschaft gegen die Religion. Selbst in der Mitte der religiösen Bewegungen, welche die Refotmation herbeiführte, hat sich dieselbe behauptet. Die Protestanten begünstigten sie, weil sie auf eine tiefere philosophische Forschung sich nicht einlassen wollten, die mystischen Regungen in ihrer Gemeinschaft niederhielten und zur Theosophie verwildern ließen. Die Wiederherstellung der katholischen Kirche ließ den Indifferentismus zu, weil sie in ihrer laxen Weise mit den Bestrebungen der neuern Zeit sich zu befreunden auch die Philosophie in ihrem Schoße nährte ohne sie zu gründlichen Forschungen über die Religion anzustrengen und daher damit zufrieden war, wenn nur die Philosophen, indem sie ihre Abweichungen von dem Dogma der Kirche aufstellten, ihre Verehrung gegen die höhern Entscheidungen des religiösen Glaubens versicherten.

Aber die Zeiten der theologischen Bewegung bilden nur den Eingang in die Entwicklung der neuern Philosophie. Die philosophischen Systeme, welche einen dauernden Einfluß auf die wissenschaftliche Denkweise der neuern Zeit gewinnen sollten, sind erst später hervorgetreten. Auf den Gang ihrer Entwicklung wird es hauptsächlich ankommen, wenn wir den Charakter der neuern Philosophie beurtheilen wollen. Erst nachdem Franz Bacon und Des Cartes die Ansichten der alten Philosophie gänzlich

hinter sich geworfen und mit glänzendem Erfolg ihre Zeitgenossen aufgerufen hatten ihrem eigenen Nachdenken allein zu vertrauen, war die Entscheidung für die Richtungen der neuern Philosophie gekommen. Nach ihrer Anweisung haben sich die einflußreichsten Denker in zwei Schulen getheilt, von welchen die eine der Erfahrung und den Sinnen allein vertrauen wollte, wärend die andere die angebornen Begriffe oder Grundsätze des Verstandes zu ihren Führern nahm. Jene hatte die empirische Physik, diese die Mathematik zu ihrem Muster genommen. Beide Schulen, bald strenger von einander gesondert, bald in einer Neigung begriffen sich mit einander zu mischen, haben die allgemeinen wissenschaftlichen Gedanken der neuern Zeit beherscht.

Verfolgen wir den Gang der Untersuchungen, welche von Bacon an die philosophischen Lehren der Engländer einschlugen, so wird sich nicht verkennen lassen, daß sie immer mehr dem Sensualismus sich zuwandten, immer deutlicher durchblicken ließen, daß wir nur sinnliche Erscheinungen zu erkennen im Stande seien. Hobbes und die zahlreiche Schule Locke's haben das an das Licht gebracht. Wenn es dabei noch andere Englische und Schottische Philosophen gab, welche der Erkenntniß des Verstandes das Wort redeten, so war doch ihr Einfluß auf den Entwicklungsgang der Philosophie nur untergeordnet; nur schüchtern brachten sie ihre Einsprache an; sie dachten sich den Verstand nur wie einen natürlichen Instinct, welcher das den Erscheinungen zum Grunde Liegende aufspüren lasse; sie nannten ihn den gemeinen Sinn (common sense), was deutlich genug verräth, wie geneigt sie waren

ihren Gegnern auf halbem Wege entgegenzukommen. Wenn sie den Anforderungen der Sittlichkeit Gehör verschaffen wollten, so beriefen sie sich auf die natürlichen Triebe und Neigungen, welche uns zur Geselligkeit und zum Wohlwollen gegen Andere führten, und bewiesen auch dadurch, daß sie das sittliche Leben der Vernunft nur in seiner Analogie mit der Natur zu begreifen und zu behaupten vermöchten. Als diese Philosophie der Engländer sich zu entwickeln begann, waren die religiösen Bewegungen noch sehr mächtig. Aber Bacon und Hobbes stellten die Gedanken, welche die Religion in Schutz nahm, doch nur neben ihrer Philosophie auf; ihr philosophischer Standpunkt gehört dem Indifferentismus an. Locke und seine Schule haben es versucht die natürliche Religion geltend zu machen. In denselben Versuchen finden wir auch die Englischen und Schottischen Philosophen, welche den natürlichen Sinn des Verstandes in Schutz nehmen. Als aber die sensualistische Denkweise immer mehr zum Bewußtsein ihrer Grundsätze kam, mußte sie sich wohl darauf besinnen, daß sie mit allen ihren sinnlichen Eindrücken nur zur Erkenntniß von Erscheinungen in der Seele gelangen könnte; sie schlug nun zu dem Skepticismus Hume's um. Ihm erschienen die Lehren der Religion doch noch um vieles zweifelhafter, als die Annahmen des gesunden Menschenverstandes.

In der rationalistischen Schule, welche Des Cartes gründete, welche bei Franzosen, Holländern und Deutschen unter verschiedenen Abänderungen sich lange behauptete, galt der mathematische Verstand in seiner Anwendung auf die Naturwissenschaft als Richter über die Wahr-

heit. Seinen Beweisen vertraute man hinreichend um vermittelst derselben auch zu der ersten Ursache aller Dinge, zu Gott, emporsteigen zu können. Aber die Verkettung der Ursachen, durch welche man zu dieser Spitze des Systems zu gelangen hoffte, durfte um ihr Gewicht tragen zu können um nichts geschwächt werden. Die Natur als eine ununterbrochene Reihe von Bewegungen galt für den Beweis, für die Wirkung oder für das Gegenbild Gottes. Eine mechanische Ansicht von der Welt mußte diese Ansicht krönen, selbst wenn man noch geneigt war die Welt für etwas anders als Schein zu halten. Hiervon geben die Lehren des Des Cartes, der Occasionalisten, des Spinoza, des Leibniz, genug aller derer, welche in dieser Schule einen bedeutenden Namen gewannen, hinreichende Beweise ab. Hätte man wohl erwarten können, daß eine solche Mechanik der Natur mit den Lehren der Theologie in Einklang sich finden würde? Meistens hielt sie sich indifferent gegen die Forderungen der Religion; wo sie mit ihnen sich einließ, konnte sie nur die natürliche Religion begünstigen.

Und doch waren ihre äußersten Folgerungen noch nicht herausgetreten. Es waren nur Anklänge derselben, daß Des Cartes die Thiere für natürliche Automaten erklärte und Leibniz die Menschen mit Uhrwerken verglich, welche zur richtigen Zeit ihre Stunde schlagen müssen. Als aber Condillac den Sensualismus nach Frankreich verpflanzt und seine Nachfolger, um die Methode der empirischen Forschung wenig bekümmert, ihn mit den Grundsätzen der mechanischen Naturforschung zu verbinden gesucht hatten, da ergab sich unter den Philosophen die entschiedenste Be-

feindung aller der Grundsätze, welche die Religion behaupten mußte. Da wurde die Welt für eine Maschine erklärt, welche durch das Gesetz der Schwere zusammengehalten werde; da galt die Lehre von Gott nur für eine widersinnige Hypothese; da war es nur eine Erfindung des menschlichen Hochmuths, daß er seinem Willen Freiheit zuschrieb. Auch der Mensch durfte nichts anderes sein als eine Maschine, welche auf ihre Erhaltung bedacht nur der Selbstsucht dient, welche sich abnutzt und wie alle Körper der Vergänglichkeit unterliegt.

Es wird wohl nicht fehlerhaft sein, wenn wir nach diesen letzten Ergebnissen die Richtung der neuern Philosophie beurtheilen. Sie sind nicht das Ganze, aber sie sind der Erfolg des Ganzen. In ihren Anfängen mochte die neuere Philosophie manches in sich schließen, was zur Entwicklung gebracht ein weniger einseitiges Ergebniß herbeigeführt haben würde; es hatte sich aber gegen die vorherschende Richtung der Zeit nicht behaupten können. Es ist nichts Zufälliges darin, daß die Englischen Zweifler und die Französischen Materialisten in der Mitte des vorigen Jahrhunderts die philosophische Meinung beherschten. Die steigende Herschaft der Naturwissenschaften und ihrer Bearbeitung durch die Mathematik hatte hierzu führen müssen. Sie verkündet sich uns in unzweideutigen Thatsachen. Die einflußreichsten Philosophen der neuern Zeit sehen wir fast immer auch mit der Physik und der Mathematik beschäftigt; dieselbe Erklärungsweise, welche sie in der Physik geübt hatten, wendeten sie auf die Aufgaben der Philosophie an; die beiden Zweige der neuern Philosophie, welche wir oben unterschieden haben, waren

nur darüber uneinig, ob die Philosophie in der Methode der empirischen Physik oder der Mathematik betrieben werden sollte. Wer nun in der Methode wissenschaftlicher Untersuchungen nicht bloß einen äußern Aufputz sieht, sondern ihre Gewalt über die Gestaltung des Systems zu würdigen weiß, wird nicht daran zweifeln können, daß man das Charakteristische der neuern Philosophie in ihren Versuchen alles nach mathematischen und physischen Grundsätzen zu erkennen und zu erklären suchen muß. Wie tief diese Versuche am Ende der Periode in die philosophische Überzeugung eingedrungen waren, ergiebt sich vielleicht am deutlichsten aus der Anstrengung, welche man beim Beginn der folgenden Periode machen mußte um sich ihrer zu erwehren. Friedrich Heinrich Jacobi hat ausgesprochen, daß er die fatalistische Naturerklärung für die einzig folgerichtige Philosophie halten müsse; er wußte sich vor ihr nicht anders zu retten als durch einen Sprung in den Glauben. Kant fand, daß die alte Weise zu philosophiren nur die Wahl ließe zwischen Skeptiзismus und Dogmatismus und daß der letztere die Verleugnung der Freiheit in sich schließen würde. Auch Fichte sah in dem Dogmatismus den Determinismus und der Idealismus der neuesten Deutschen Philosophie hat lange nur durch gewaltsame Anstrengungen die Freiheit der sittlichen Welt zu behaupten gewußt.

Hieraus ergiebt sich der wesentliche Unterschied zwischen der Philosophie der vorliegenden und der vorhergehenden Periode. Für die theologische Forschung, welche diese erfüllt hatte, konnte in jener nur wenig geleistet werden. Wo die Theologie mit dem weltlichen Leben

sich zu thun macht, liegen ihr zunächst die Fragen des sittlichen Lebens vor; von einer Philosophie aber, welche sich vorherschend auf Mathematik und Physik stützte, konnten diese Fragen nur vernachläſſigt werden. Daß die Ethik in der neuern Philosophie verkümmerte, kann wohl kaum bezweifelt werden; für die großen Gestaltungen des sittlichen Lebens in Staat und Kirche wußte man kein Gesetz zu finden; man betrachtete sie als Erzeugnisse willkürlicher Verträge, wenn nicht gar als Früchte des Vorurtheils, des Betrugs, der Leidenschaft. In einen ganz andern Kreis der Vorstellungen, in eine ganz andere Weltansicht war man eingetreten; es hatte sich daraus eine große Spaltung ergeben, welche die Meinungen der Gelehrten und des Volkes schied. Daß hieraus auch der Theologie ein verjüngtes Leben hätte erwachsen können, wollen wir nicht bezweifeln; aber wir sehen uns vergeblich nach den neuen Gestalten um, in welchen sie die neue Weltansicht zu verarbeiten gewußt hätte. Die Zeit war noch nicht angebrochen, welche den Abfall von der alten Denkweise versöhnen konnte. Noch hatte man mit dem Streite zu thun, in welchem die neue Zeit mit der alten lag. Wie die neuere Zeit überhaupt vorherschend weltlichen Bestrebungen sich hingab, so war es auch mit ihrer Philosophie beschaffen. Die Schwingungen, in welchen der Pendel der Zeit zittert, hatten nach der entgegengesetzten Seite zu gehen begonnen. Wenn der erste Abschnitt in unserer Geschichte der christlichen Philosophie eine Denkweise uns gezeigt hat, welche in einseitiger Richtung der Theologie sich zuwandte, so begünstigte der zweite Abschnitt eine Denkweise, welche die weltliche Richtung einseitig betrieb.

Es dürfte aber die Frage erhoben werden, ob wir diesen Abschnitt noch zur christlichen Philosophie zu rechnen hätten. Wer noch unter den Einflüssen der Philosophie lebt, welche die christliche Denkweise als etwas Veraltetes, als ein abzustreifendes Vorurtheil ansah, der wird dies leugnen müssen.

Schon früher ist dieser Punkt von uns berührt worden. Es kann nicht unsere Absicht sein uns zu wiederholen; nur das müssen wir hier über ihn zur Sprache bringen, was uns aus dem Laufe unserer gegenwärtigen Untersuchungen über die angeregte Frage sich ergiebt.

Wenn wir die Philosophie der abgelaufenen Periode nicht ohne ein geschichtliches Urtheil über sie entlassen dürfen, so können wir dasselbe nicht aus ihr selbst schöpfen. Um so weniger, je ungünstiger ihr Standpunkt für die Würdigung geschichtlicher Erscheinungen war. Für die Beurtheilung sittlicher Entwicklungen nach einem umfassenden Maßstabe hatte sie wenig Sinn. Wir müssen hoffen, daß wir gegenwärtig hierin weiter gekommen sind. Es versteht sich von selbst, daß unser Urtheil nur von dem Standpunkte, welchen unsere gegenwärtige Zeit einnimmt, gefällt werden kann.

Der neuern Zeit müssen wir es vorwerfen, daß sie zu sehr von ihren augenblicklichen Bestrebungen befangen war und zu keiner billigen Beurtheilung ihrer nächsten Vergangenheit sich erheben konnte. Daher kam es, daß sie einer Wiederherstellung der Wissenschaften überhaupt sich rühmte, als wenn die Wissenschaft der frühern Jahrhunderte nichts gewesen wäre; in ihrer Selbstgefälligkeit rühmte sie sich nachher das Zeitalter der Aufklärung, das

philosophische Jahrhundert zu sein. Dieser Wahn ist der neuesten Zeit gewichen. Wir müssen sie loben, daß sie ihn beseitigt hat und sich nun zu einem gerechtern Urtheil über die Vergangenheit erheben kann. Aber es wird uns nicht entgehen, wie bedenklich es ist unsere Zeit zu rühmen. Sollen wir uns desselben Fehlers schuldig machen, welchen wir an der neuern Zeit tadeln müssen?

Es war wohl eine Zeit, wo man dergleichen befürchten mußte. Wir erinnern uns der Zeit, wo die deutsche Litteratur sich erhob und nun auch ihre Philosophie in einem jugendlichen Rausche der ältern Philosophie und den ausländischen Einflüssen sich entwachsen fühlte. Da haben wir die Stimmen gehört, welche das goldene Zeitalter der Wissenschaft versprachen, welche nur den kritischen, den transcendentalen, den absoluten Standpunkt gelten lassen wollten. Alles, was früher philosophirt worden war, hielt man da höchstens für eine Vorübung des Geistes, welche doch des eigentlich philosophischen Gedankens, des wahren Princips aller Philosophie entbehrt hätten. Es wären die Geschichten der Philosophie, welche in diesem Sinne geschrieben worden sind, namhaft zu machen. Diesen Zeiten sind andere gefolgt, welche nach so manchen misglückten Versuchen die absolute Philosophie aufzubauen vielleicht nur zu niedergeschlagen sind, an der Philosophie verzweifeln, jenen Versuchen, weil sie nicht völlig glückten, weil sie ihre Aufgabe zu hoch gesteckt hatten, alles Verdienst absprechen. Wer sollte diese Stimmungen nicht kennen, in einer Zeit lebend, welche mit den höchsten Idealen sich trägt, ihre Hoffnungen anschwellt und plötzlich sich wieder entmuthigt fühlt, weil

sie nicht sogleich sich verwirklichen lassen? Wer sollte solche Stimmungen nicht fürchten?

Aber weder die Stimmung einer niedergeschlagenen Hoffnung, noch der Übermuth eines Sieges über die Vergangenheit darf uns in der Vergleichung der Zeiten stören. Wir müssen die Überzeugungen wägen, von welchen sie geleitet wurden. Wir werden dabei wohl nicht übersehen können, daß seit ungefär zwei Menschenaltern, möge man die Entwicklung der deutschen Litteratur und Philosophie oder die Französische Revolution zum Ausgangspunkt nehmen, unsere Ansichten über menschliche Dinge ein etwas menschlicheres Ansehn gewonnen haben. Der Naturalismus, welcher früher herschte, konnte der Beurtheilung der sittlichen Gesellschaft nicht günstig sein. Er ist gewichen; man hat wohl in unsern neuesten Zeiten noch einmal versucht die Aufklärung Voltaire's, der Französischen Encyklopädisten, des Systems der Natur in Ansehn zu bringen; aber es sind das nur Nachklänge einer verschollenen Stimmung; man wird jene Gestalten einer vergangenen Denkweise nicht zurückrufen können, eben so wenig als die gesellschaftlichen Verhältnisse, aus welchen sie hervorgingen. Jenes Jahrhundert nannte sich das philosophische; wir erinnern uns dabei daran, daß die Philosophie nur für wenige ist; seine Bildung war eben nur für eine auserlesene Gesellschaft, deren Verfeinerung zu einer Verachtung des niedern Volkes fortgeschritten war, so daß dessen Sitten und Meinungen gar nicht mehr in Anschlag kamen. Es war dies eine Überbildung, welche murrend die Fesseln der unbeschränkten Monarchie trug, aus welcher sie hervorgegangen war; die Gesellschaft,

welche sich ihrer rühmte, war so fein geworden, daß sie bei der ersten Regung eines tiefer gehenden Bedürfnisses zerbrach. Aus den tiefer liegenden Schichten unserer Völker hervor sind Sitte und Religion wieder zur Sprache gekommen. Es mußte sich wohl endlich zeigen, daß der Egoismus die Welt nicht zusammenhalten könnte. Schon die kosmopolitischen Gedanken, welche in der Französischen Revolution sich geltend machten, waren ein Fortschritt gegen die mechanische Ansicht, welche alles in Atome aufzulösen gesucht hatte. Die Verachtung der Religion, mit welcher die Leiter der Französischen Revolution begonnen hatten, konnten sie doch gegen die Meinung des Volkes nicht durchsetzen. Nicht sogleich freilich, aber endlich doch mußte man auch die Macht der Volksthümlichkeit anerkennen. Es sind vergebliche Anstrengungen gewesen, welche die Verschiedenheiten der Sprachen und der Sitten zu überwältigen suchten; man würde sich täuschen, wenn man sie erneuern wollte. Mit dem Egoismus, aus welchem sie herkam, mit dem Kosmopolitismus, in welchem sie sich fortsetzte, ist auch die Lehre, welche den Staat auf einen willkürlichen Vertrag gründen wollte, immer mehr in Misachtung gerathen. An ihrer Stelle haben sich andere Meinungen erhoben, welche das volksthümliche Leben zu seiner Grundlage machen wollten. Sie mochten dabei zu ausschließlich zu Werke gehen; sie mochten auch zu ausschließlich die Analogie des Volkes mit natürlichen Gewächsen vor Augen haben; aber sie verkannten doch nicht gänzlich das Walten der Vorsehung in den großen Gestalten der Geschichte, welches von keiner Willkür der Einzelnen oder der Menge überwältigt

werden kann. Es ist ihnen vor allen Dingen zum Verdienst anzurechnen, daß sie ein Gesetz in der Entwicklung der Vernunft suchten. Erst hierdurch ist es möglich geworden in die Geschichte der Menschen ein wissenschaftliches Verständniß einzuführen. Dies geltend zu machen hat am meisten die deutsche Philosophie unternommen, deren Verdienste um diesen Punkt wir über ihre Übertreibungen nicht vergessen dürfen. Als Lessing die Erziehung des Menschengeschlechts schrieb, hatte man den Gedanken des Christenthums, daß die Entwicklung der Religionen einen gesetzmäßigen Verlauf habe und unter der Vorsehung Gottes in allmäligen Fortschritten uns zur Freiheit des Geistes, vom Glauben zum Schauen, führen sollte, diesen fruchtbaren Gedanken hatte man ganz vergessen. Er erneuerte ihn, nicht ganz im alten Sinn; eine viel freiere Ansicht von den Offenbarungen Gottes, eine viel umsichtigere Beurtheilung der Geschichte, die Überzeugung, daß Gott auch die Heiden, die Muhammedaner und alles, was außer dem Christenthum steht, nicht vergessen haben könnte, hatte sich diesem Gedanken angeschlossen. Es ist wohl unstreitig, daß auch die Freigeisterei des Jahrhunderts, in welchem Lessing lebte, hierzu das Ihrige beigetragen hatte. Noch mehr möchte ich behaupten; auch die Naturansicht hatte hierauf eingewirkt, weil sie keine unversöhnliche Spaltung in der Welt zugeben konnte; nur zu sehr stellte Lessing die Entwicklungen der Geschichte auf dieselbe Ebene mit den Erzeugnissen der Natur. Herder ist ihm gefolgt; seine Ideen zur Philosophie der Geschichte haben im Einzelnen Widersprüche genug hervorgerufen, im Ganzen aber einen durchgreifenden Erfolg ge-

habt. Selbst Kant's nüchterner Geist konnte, von den Gedanken der Französischen Revolution und der Deutschen Aufklärung ergriffen, sich nicht davon zurückhalten in dem Zusammenwirken des Staats und der Kirche eine planmäßige Entwicklung der Menschheit zu ahnden. Wie viel weniger sind dies seine Nachfolger im Stande gewesen, deren überfliegender Geist die Geschichte wie die Natur construiren wollte. Wir erblicken in diesen Unternehmungen eine Reihe von Gedanken, welche durch den Fortgang der Zeit wie mit Gewalt hervorgerufen wurden. Durch welche Zeichen einer krampfhaften Leidenschaft auch die Umwälzungen unserer neuesten Zeit befleckt worden sind, dennoch läßt sich in ihnen das tiefe Gefül eines sittlichen Bedürfnisses nicht verkennen; der Drang ihrer aufsteigenden Bewegung hat auf ein natürliches Gesetz in der Geschichte verwiesen; man hat ihre Geschicke in eine ernstere Überlegung nehmen müssen. Dabei konnte die Herrschaft der Naturansicht nicht bestehn bleiben, vielmehr mußte man sich gedrungen sehen das Gebiet des sittlichen Lebens nicht minder zu erforschen, als man früher das Gebiet der Natur erforscht hatte. Begreifen aber konnte man es nur, indem man eine gesetzliche Ordnung in ihm anerkannte. Es war wohl zu voreilig, wenn man annahm, daß man sie aus ihrem Grunde verstanden habe und in ihrem ganzen Zusammenhange zu construiren vermöge. Die Constructionen der Geschichte hat man wieder aufgegeben; aber es wird niemanden entgehn, daß alle unsere Wissenschaften, welche die Geschichte des menschlichen Lebens betreffen, über Religion, Staat, Sprache und Sitten, Wissenschaft und Kunst handeln, jetzt einen

andern Charakter angenommen haben. Es würde jetzt niemanden eine Geschichte genügen, welche die Schicksale des Menschengeschlechts nur aus einem Spiel persönlicher Interessen und kleinlicher Zufälligkeiten ableiten wollte. Sollten wir uns täuschen, wenn wir hierin einen Fortschritt unserer neuesten Zeit erblicken? Wir werden noch kein großes Aufheben von ihren Leistungen machen, wenn wir ihr zutrauen, daß sie durch die großen Geschicke, welche sie erlebt hat, auch zu einem ernsten Nachdenken über ihre Geschicke geführt worden ist.

Wir würden nun auf unsere Frage zurückkehren können, ob die Philosophie der neuern Zeit noch unter dem Einflusse der christlichen Bildung sich entwickelt habe, wenn wir es nicht für gerathen hielten noch eine Zwischenfrage zu berücksichtigen. Die Meinung ist sehr verbreitet, daß die Philosophie frei sein müsse von jedem Vorurtheile, auch vom Vorurtheile des Christenthums; nur dadurch sei sie Philosophie. Man verlangt eine Philosophie ohne Beinamen, ohne Beigeschmack. Auch wir wollen die Freiheit der Philosophie und jeder Wissenschaft; aber wir verstehen die Freiheit anders. Sie besteht uns nicht in der Willkür des Geistes, welche in Ungebundenheit von dem Gesetze der übrigen Welt, von dem Gesetze der sittlichen oder vernünftigen Welt sich lossagt, sondern in der Stärke des Willens, welche das Joch der uns umgebenden Welt zu tragen weiß, weil sie erkannt hat, daß ihre Zwecke mit den Zwecken der übrigen Welt sich erfüllen, daß sie nicht sich selbst verliert, wenn sie dem Ganzen sich hingiebt und im Ganzen sich wiederfindet. Jenes Streben nach Ungebundenheit, welches nicht allein das Vor-

urtheil, sondern auch das Gesetz der Entwicklung flieht, es ist eben nur ein Überbleibsel aus der Zeit der Freigeisterei, welche die Freiheit nur in der Willkür zu erblicken wußte. Einer unserer stärksten Geister, Fichte, welcher so manchen Ordnungen unseres Lebens seinen freimüthigen Zweifel, ja seinen Widerspruch entgegensetzte, welchem die Wissenschaft mehr galt, als vielen andern, er hat es dennoch bekannt, daß jede Lehre, welche nicht der Gemeinschaft des Lebens dienen wollte, auf baren Egoismus hinauslaufe. In diesem Sinn werden wir von der Philosophie zu behaupten haben, daß sie den Entwicklungen ihrer Zeit sich anschließen und den Charakter derselben an sich tragen müsse. Die Philosophie ohne Beinamen soll noch erfunden werden; nur unter der Bedingung würde sie eintreten können, daß eine Zeit sich einstellte, welche ohne unterscheidendes Abzeichen wäre. Davon war die Philosophie der letzten Jahrhunderte weit entfernt; von den Sympathien und Antipathien ihrer Zeit ist sie erfüllt.

Es würde daher nur darauf ankommen, welchen Beinamen wir ihr zu geben hätten und ob in denselben auch das Merkmal des Christlichen mit aufzunehmen sei. Wollten wir nun in Beantwortung dieser Frage nur auf den positiven Inhalt der neuern Philosophie sehen, so möchte es freilich scheinen, als läge darin wenig oder nichts vom Christlichen. Aber ihr positiver Inhalt dürfte sich wohl nich von ihren negativen Bestrebungen absondern lassen, und diese zeigen auf das Entschiedenste auf ihre Abkunft von der christlichen Denkweise hin. Von Polemik gegen die christlichen Lehren, welche sie Vorurtheile schalt, ist sie

erfüllt; es ist dies unstreitig eine sehr heftige Polemik und man sollte wohl meinen, daß über den, welcher in einer solchen sich zu ergehen geneigt ist, die ihm verhaßten Lehren noch eine geheime Gewalt ausüben. Mußte es nicht so sein in jener Zeit, in welcher die fein gebildete Welt von den Meinungen des Volkes sich loszusagen strebte, welche doch von unten herauf mit unabweisbarer Macht sich vorzudrängen in Begriff waren? Aber die Polemik einer Philosophie gegen eine abgestorbene oder absterbende Meinung würde für ihren Charakter noch kein Merkmal abgeben, wenn sie den Standpunkt, welchen sie bestreitet, wirklich überwunden, wenn ihre Gegnerin wirklich im Absterben begriffen wäre. Daher kommt es wesentlich darauf an sich über die Frage zu entscheiden, ob der Streit der neuern Philosophie gegen den christlichen Glauben in seiner geschichtlichen Würdigung die Bedeutung in Anspruch zu nehmen habe, jenen Glauben aus der Philosophie gänzlich zu beseitigen oder nur ihn auf sein wahres Recht zurückzuführen.

Diese Frage, sollte ich meinen, wäre schon durch die früher angeführten Thatsachen entschieden, so weit überhaupt Thatsachen, die noch im Verlauf ihrer Entwicklung sind, eine Entscheidung bringen können. Denn wir wollen uns das Misliche in der Streitfrage, welche uns vorliegt, nicht verbergen. Nur aus einer richtigen Beurtheilung unserer gegenwärtigen Zeit und der Bedeutung ihrer Bestrebungen würden wir auch die Bedeutung der vorhergehenden Zeit, welche zu ihnen geführt hat, richtig zu bestimmen im Stande sein. Wenn wir nun aber auch anzuerkennen haben, daß eine rein geschichtliche Würdi-

gung unserer Gegenwart für uns zu den unauflöslichen Aufgaben gehört, so sollten doch die zwei Menschenalter, welche unsere neueste Zeit umfaßt, wohl so viel abgeworfen haben, daß wir die Gewalt daraus abnehmen könnten, welche die christlichen Überzeugungen noch immer über unsere Bildung behaupten. Die freigeisterische Denkart des vorigen Jahrhunderts hat nicht durchdringen können. Weit entfernt davon, daß sie im Stande gewesen wäre die religiösen Kämpfe zu beseitigen, hat sie dieselben nur von Neuem angefacht. Nur dazu sind wir gekommen, daß wir jene Kämpfe nicht als etwas Abgethanes, unter einer allgemeinen Gleichgültigkeit Beruhigtes ansehen können, sondern sie noch einmal vornehmen, mit größerer Freiheit sie durchführen und zur Entscheidung zu bringen suchen. Wie könnte hierbei die Wissenschaft unbetheiligt bleiben? Und wenn auch ein lautes und starkes Wort hierbei zu reden der Geschichte vergönnt ist, sollte die Philosophie dazu still zu schweigen haben? Vielmehr sie hat mehr als je ihre Rechte darauf geltend gemacht allgemeine Grundsätze für die Beurtheilung der Geschichte an die Hand zu geben. Darauf weisen jene Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechts, jene Versuche die Geschichte zu construiren hin. Wenn wir jetzt darauf ausgehen die Geschichte der Menschheit in ihren großen Zügen als einen gesetzmäßigen Verlauf zu begreifen, so haben wir dabei die Religion nicht vergessen können, welche einen der mächtigsten Hebel für die Bewegungen unseres geistigen Lebens abgiebt. Und sollten wir dabei des Christenthums vergessen haben, welches, was auch seine Gegner sagen mögen, die Grundlage unserer neuern

Bildung ist? Die Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechts, von welcher alle Versuche die Geschichte zu begreifen ausgehn, hat es, wenn auch nicht erfunden, doch zuerst fruchtbar gemacht. Wer sie gebraucht, sie zu einer vollkommenern Gestalt umzubilden bemüht ist, der steht auf dem Boden des Christenthums, wenn er es auch nicht wissen sollte. Wie mächtig diese Lehre um sich gegriffen hat, kann man an allen Orten in unserer neuesten Philosophie gewahr werden. Wenn man unsere neueste Philosophie, wie sie unter Deutschen sich entwickelt hat, mit der Philosophie der Freigeister vergleicht, so wird vor allem Andern in das Auge fallen, um wie viel mehr ihre Untersuchungen sich wieder den Aufgaben der Theologie zugewendet haben. Wärend Kant und Jacobi sie nur sehr im Allgemeinen zu behaupten suchten, wärend jener sie nur als Forderungen unserer praktischen Vernunft geltend machte, haben Fichte, Schelling und Hegel sie bis in das Kleinste hinein zu Problemen einer theoretischen Untersuchung gemacht. Es mögen dabei Irrthümer mit untergelaufen sein, neue Zweifel mögen sich dabei erhoben haben; aber das hat sich wohl unstreitig herausgestellt, daß die Zweifel des vorigen Jahrhunderts und seine Bestreitung des christlichen Glaubens die Macht, welche er über die Bildung unserer neuern Völker ausgeübt, nicht zu brechen vermocht haben.

Dies, glaube ich, würde sich in einer noch viel entschiedenern Weise auch in Beziehung auf die philosophischen Lehren herausstellen, wenn nicht zwei Umstände wären, welche die Sache zu verdunkeln pflegen. Der eine ist, daß die Gedanken, welche im Christenthum ihren Ur-

sprung haben, so unter uns in Fleisch und Blut eingedrungen sind, daß sie als natürliche Gedanken, als Ergebnisse der natürlichen Religion oder des reinen, von der Religion unabhängigen Nachdenkens angesehn werden. Viele, möchte ich sagen, haben am Christenthum Antheil ohne es zu wissen, so wie viele philosophiren, wärend sie als erklärte Feinde der Philosophie sich anstellen. In diesem Sinne hat man dem Heidenthum oder dem Judenthum viele Gedanken geliehen, an welche sie niemals gedacht haben oder deren rohe Keime höchstens bei ihnen vorkommen. Wir haben davon ein Beispiel in der Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechts angeführt. Ein anderes Beispiel bietet die Schöpfungslehre, ein drittes die Lehre, daß wir vom Glauben zum Wissen oder zum Schauen gelangen sollen. Wir würden noch andere Lehren anführen können; doch gebietet uns der andere Umstand hierin nicht zu weit zu gehen. Wir finden ihn darin, daß viele der Lehren, deren Entwicklung wir dem Christenthum verdanken, dem Verständnisse der gegenwärtigen Zeit entfremdet sind, nicht weil ihre Ergebnisse verloren gegangen wären, sondern weil die Formeln, in welche sie gefaßt worden sind, uns einen fremdartigen Klang haben. Daher kommt es, daß man nicht selten die christliche Lehre zu bestreiten glaubt, wärend man nur ihre Formel nicht versteht. Es wird sich wohl kaum verkennen lassen, daß unter dem Einflusse unserer neuesten Philosophie unsere Religionslehre in einer Umbildung begriffen ist. Die Formeln der christlichen Dogmatik haben sich unter dem Einflusse einer andern Philosophie gebildet; sie sind nicht immer auf das beste gewählt;

in ihrer Schwerfälligkeit verbergen sie den Sinn der Lehre oft mehr, als sie ihn enthüllen; wir sind jetzt im Begriff von einer andern Seite her in ihn einzudringen, haben aber das Mittel noch nicht gefunden die Übereinstimmung der alten Formel mit der neuen Auffassungsweise uns nachzuweisen. Erst wenn es uns gelungen sein wird die Umwandlung der Formeln mit Leichtigkeit zu vollziehn und einzusehn, warum die eine Zeit die eine, die andere Zeit die andere Formel wählen mußte, werden wir uns mit unserer Vergangenheit versöhnt haben und einzusehen im Stande sein, wie viel wir ihr verdanken und wie viel der christlichen Denkweise entnommen ist, in welcher unsere Vorfahren die Grundlage ihrer Bildung fanden.

Blicken wir nun auf die neuere Philosophie zurück, so werden wir nicht anstehen dürfen sie als ein Glied einer größern Entwicklung anzusehen, durch welche derselbe Bildungstrieb von Anfang bis zu Ende hindurchgeht. Wenn wir nun darin Recht haben sollten, daß die Bildung der neuern Völker vom Christenthum ausgegangen ist und daß die Denkweise des Christenthums auch in der neuesten Zeit ihre Macht über uns noch nicht verloren hat, so werden wir auch zu behaupten haben, daß die neuere Philosophie nur aus dem Entwicklungsgange der christlichen Denkweise hervorgegangen ist. Aber sie trägt doch in so vielen Zügen den Charakter eines großen Abfalls vom Christenthume an sich, daß die Meinung gerechtfertigt zu sein scheinen könnte, sie bezeichne nur eine Episode in der Geschichte der christlichen Bildung, einen lange fortgesponnenen Irthum, dessen Folgen wir nur zu

überwinden haben würden. So scheinen die anzunehmen, welche der Philosophie abhold uns nur auf das alte Dogma zurückführen möchten. Es sind deren wohl nur wenige. Denn sollte man übersehen können, welche Fortschritte die Wissenschaft und mit ihr auch die Philosophie in der neuern Zeit gemacht hat? Und sollte die Theologie geneigt sein sich so abzusondern, daß sie nicht auch Antheil haben möchte an diesen Fortschritten? Wir haben es anerkannt, daß die Wissenschaft der neuern Zeit vorherschend in weltlicher Forschung sich bewegte; aber die hierarchische Meinung sollte doch wohl von uns entfernt sein, daß die Erkennntniß der weltlichen Dinge in der Erforschung des Göttlichen uns nicht fördern könnte. Eben um jene Meinung zu entfernen, um den trägen Glauben zu überwinden, der in der hierarchischen Ansicht nur den kirchlichen Pflichten sich widmen wollte, der in seiner Zurückziehung von der Welt doch dieselbe Welt zu überwinden dachte, bedurfte es eines starken Zweifels, der sich selbst zu der Frage erheben mußte, ob wir über das Weltliche hinaus noch eine andere Wahrheit zu suchen hätten. Der Weg vom Glauben zum Wissen geht nur durch den Zweifel. Ihn hat im stärksten Maße die Freigeisterei und der Naturalismus des vorigen Jahrhunderts gegen die Annahmen der Religion erhoben. Sollte das ohne Frucht für die Begründung des religiösen Glaubens geblieben sein? Es wurde früher erwähnt, daß Lessing's Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechts den freien Blick über alle Religionen, welchen sie behauptete, nicht ohne Beihülfe der Freigeisterei und der seine Zeit beherschenden Naturansicht gewonnen hatte. Diese

Naturansicht, wie einseitig sie sein mochte, sie führte doch ein Ergebniß mit sich, welches auch der religiösen Ansicht der Dinge zu Gute kommen mußte. Das Naturgesetz, welches sie verehrte, es ließ keine Spaltung zu; es schloß jeden Dualismus aus. Wie viel schwerer war es doch in der Betrachtung der menschlichen Dinge über die Spaltungen hinweg zu kommen, welche uns entzweien, welche auch in den religiösen Kämpfen so lange das Bewußtsein unserer Einheit gestört haben, als in der Natur der Frieden Gottes zu ahnden. Wenn wir gegenwärtig auch in der Geschichte des Menschen ein Gesetz zu finden streben, welches alle streitenden Kräfte beherscht, wenn wir jeden Dualismus in der Welt nur als Mittel zur Einheit gelten lassen, so glaube ich hierin einen Erfolg zu sehen, welcher aus der Naturansicht heraus sich gebildet hat. Sollte ich mich hierin nicht irren, so würde darin ein positives Ergebniß zu finden sein, welches der christlichen Philosophie dienen mußte.

Nachdem wir über die vorliegende Periode im Allgemeinen gehandelt haben, werden wir in vorbereitender Weise noch einiges über ihre Hauptabschnitte hinzufügen können. Darüber wird kein Zweifel herschen können, daß wir zwei solcher Abschnitte unterscheiden müssen. Die neuere Philosophie mußte den Standpunkt, welchen sie nachher in einem ruhigen Verlauf zu entwickeln hatte, in einem langen Kampf gegen die Ansichten des Mittelalters sich gewinnen. Die Zeiten dieses Kampfes und jener ruhigen Entwicklung scheiden sich sehr entschieden von einander ab. Chronologisch freilich sind die Grenzen beider nicht ganz genau zu bestimmen, so wie überhaupt

in der Geschichte der menschlichen Bildung chronologische Grenzen nicht streng sich festhalten lassen. Es ist ziemlich allgemein anerkannt, daß Bacon und Des Cartes die Gründer der neuern Richtung in der Philosophie geworden sind, welche nachher in einer ununterbrochenen Folge innegehalten worden ist. Ihre philosophischen Werke traten an das Licht, als die Hierarchie ihre letzten Kräfte anstrengte den Protestantismus zu überwältigen. Noch ehe der dreißigjährige Krieg sein Ende erreicht hatte, war auch der Weg dieser neuen Philosophie entschieden. Mit den genannten Männern zu gleicher Zeit lebte und lehrte Campanella, welcher die letzten bedeutenden Anstrengungen machte eine Philosophie im Sinne der wiederhergestellten katholischen Kirche auszubilden. Obgleich er Zeitgenosse jener Männer ist, müssen wir ihn doch dem ersten Abschnitte unserer Periode zutheilen, wärend Bacon und Des Cartes dem andern Abschnitte angehören.

Der Charakter beider Abschnitte ist sehr verschieden. Auf den ersten üben die theologischen Meinungen noch einen bedeutenden Einfluß aus; wurde doch dieses Zeitalter vorherschend durch die theologischen Streitigkeiten bewegt. Neben der Theologie ist die philologische Forschung auch für die Philosophie thätig. Ob Aristoteles oder Platon den Preis in der Philosophie verdienen, wie man die Lehre des Aristoteles zu verstehen habe, kam in Überlegung; auch Cicero, die Lehren der Stoa, des Epikur und anderer Philosophen des Alterthums wurden zu Rathe gezogen; man versuchte sich eklektisch, unter dem Streit der Meinungen kamen auch skeptische Gedanken zu Tage. Von einer andern Seite her erhob sich die Theosophie,

unter Anregung der Platonischen Lehre, aber bald im Bunde mit der Naturforschung, deren Bestrebungen nach den verschiedensten Richtungen zu sich immer mehr geltend machten. Aber diese Bewegungen, aller dieser Wirrwarr der Gedanken hatte fast keinen Mittelpunkt, fast nichts Gemeinsames außer dem Streit gegen die herschende Schulansicht, welche noch immer durch feste Einrichtungen des Unterrichtswesens behauptet wurde. Mit einem solchen Streite beschäftigt konnte die Philosophie dieser Zeiten nur einen polemischen Charakter an sich tragen. Die verschiedenen Mittel, welche zum Streite verwendet wurden, führten zu Versuchen, welche noch keine zusammenhängende Gestalt annehmen wollten. Kaum erhob sich in diesem Zeitalter hier oder da eine Schule zu einem kurzen Einflusse. Im Bewußtsein ihrer eigenen Schwäche lehnen sich die verschiedenen Versuche gern an das Ansehn der alten philosophischen Schulen an. Auch in den verschiedenen Ländern Europa's sind die philosophischen Bestrebungen sehr verschieden. Zwar ist das Ansehn der Italienischen Philosophie in dieser Zeit unstreitig überwiegend; in Frankreich, in England, in Deutschland findet sie ihre Schüler; anfangs wird ihr Ansehn von dem Übergewichte der Italienischen Philologie, nachher von dem Einflusse der Italienischen Litteratur, der Wiederherstellung des Katholicismus und der Italienischen Naturforscher getragen; bis in das 17. Jahrhundert hinein behauptete sie ihren Vorrang; aber dabei schlagen doch die Franzosen, die Deutschen, die Engländer und Holländer ihre eigene Bahn in der Philosophie ein und man würde vergeblich nach einer philosophischen Schule suchen, welche

einen durchgreifend Europäischen Einfluß behauptet hätte. Die Gedanken dieses Zeitalters brechen nur Bahn und machen insofern auf eine sorgfältige Beachtung des Geschichtforschers Anspruch; aber einen festen Gang der Entwicklung haben sie noch nicht eingeschlagen. Einen großen Reichthum von Gedanken mußte eine solche Bewegung der Geister hervorrufen; in dieser Rücksicht übertreffen die Philosophen des ersten Abschnitts die spätere Philosophie der neuern Zeit bei weitem; aber alles, was sie hervorbrachte, findet sich noch in chaotischer Mischung; eine feste Gestaltung, eine sichere Begrenzung der Gedanken will sich noch nicht ergeben.

Viel beschränkter und viel einfacher wurde die Philosophie in dem zweiten Abschnitte unserer Periode. Nachdem Bacon es gewagt hatte die Aristotelische Methode zu beseitigen und auf den Weg der Induction zu führen, nachdem Des Cartes die ganze alte Philosophie als unzuverlässig verworfen, ein neues Princip der Philosophie aufgestellt und es in mathematischer Methode zu benutzen gesucht hatte, ist zwar auch der Streit unter unsern Philosophen nicht verschwunden, vielmehr daß sie von zwei verschiedenen geschichtlichen Ausgangspunkten den Ursprung ihrer Lehren herleiteten und zwischen zwei Methoden sich theilten, mußte ihn erst recht beleben; aber ihr Streit war nicht mehr gegen veraltete Überlieferungen gerichtet, sondern er bewegte sich unter den lebendigsten Entwicklungen der Gegenwart, knüpfte sich an die neuesten Erfindungen an und zog aus ihnen einfache Probleme, deren Bedeutung unter den gegenwärtigen Forschungen der Wissenschaft erst recht einleuchtend geworden war. Und

nun zog sich die Entwicklung der Philosophie durch eine zusammenhängende Reihe von hervorragenden Männern hindurch, von welchen ein jeder auf seine nächsten Vorgänger zurückblicken, auf den Ergebnissen ihrer Forschung weiterbauen mußte. In diesen Zeiten haben wir philosophische Schulen vor uns. Von Bacon ging die Lehre auf Hobbes, von diesem auf Locke über und ergoß sich von da in verschiedenen Zweigen über die spätern Engländer, Franzosen und Deutschen, welche der empirischen Forschung huldigten. Des Cartes hat eine nicht weniger zahlreiche Schule, welche durch Geulinx und Malebranche, durch Spinoza, Leibniz und Christian Wolff über Holland und Deutschland sich verbreitet und bis in die neuesten Zeiten herein gewirkt hat. Wenn auch in diesem Zeitalter der Gebrauch der neuern Sprachen immer allgemeiner, wenn auch die Philosophie immer mehr eine Sache der Nationallitteratur wurde, so haben doch die Lehren jener Schulen eine allgemeine Europäische Wirksamkeit ausgeübt. Auf die Gedanken, welche sie verbreitet haben, werden wir noch täglich in unsern Untersuchungen zurückgeführt.

Bei der Vergleichung dieser beiden Abschnitte mit einander drängt sich uns eine merkwürdige und doch sehr natürliche Ähnlichkeit auf, welche die Gestalt ihrer philosophischen Überlieferung und ihrer politischen Entwicklung zeigt. So wie die neuere Zeit von einer mehr aristokratischen Herrschaft allmälig zur unbeschränkten Monarchie gekommen ist, so sehen wir auch in dem ersten unserer Abschnitte eine mehr aristokratische, in dem zweiten eine mehr monarchische Gewalt in der Philosophie herschen. In je-

nem zeichnen sich viele Männer neben einander aus, ohne daß einer von ihnen die Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen entschieden an sich zu fesseln vermocht hätte; in diesem erheben sich Häupter der Schulen, welche wie Monarchen unter den übrigen Männern der Wissenschaft hervorragen.

Bis in die Äußerlichkeiten der philosophischen Überlieferung hinein kann man den Unterschied unserer beiden Abschnitte verfolgen. Durch den Streit gegen die alte Schulbildung kam die Philosophie in ihrer lebendigen Entwicklung immer mehr von den Universitäten ab, an welchen sie früher ihren Sitz gehabt hatte. Natürlich traf dies besonders die Universitäten, welche im Mittelalter der Hauptsitz der Scholastik gewesen waren, Paris und Oxford. Paris war schon im Beginn des 16. Jahrhunderts bei allen denen in Verruf, welche der neuern Richtung der Wissenschaften sich zugewendet hatten. Nachher hat wohl dieser oder jener Neuerer, wie Petrus Ramus oder Giordano Bruno, es versucht in seinen Schulen der Philosophie eine neue Bahn zu brechen; aber vergeblich; erst in neuester Zeit, nachdem das Unterrichtswesen sich ganz umgestaltet hat, sehen wir sie da wieder auftauchen. In England lag die Philosophie nach der Wiederherstellung der Wissenschaften lange danieder; Oxford behielt lange die alte scholastische Lehrweise bei, für die Philosophie der neuern Zeit hat es wenig geleistet; Cambridge war der Mathematik und Physik günstiger und gewann auch einigen Einfluß auf die Philosophie im zweiten Abschnitte unserer Periode, doch immer nur untergeordneten. Von größerer Bedeutung für die Philosophie sind die

Schottischen, die Deutschen und die Italienischen Universitäten gewesen, weil sie gleich anfangs eine freiere Richtung in ihrer Entwicklung annahmen. Es würde uns jedoch zu weit von unserm Zwecke abführen, wenn wir in eine genauere Untersuchung über die Umgestaltung dieser Anstalten eingehen wollten. Nur so viel wollen wir bemerklich machen, daß zwar schon in unserm ersten Abschnitte die philosophische Entwicklung von den Universitäten allmälig sich abwendete, aber doch noch immer in genauer Verbindung mit ihnen blieb, wärend sie im zweiten Abschnitte sich entschieden von ihnen lossagte.

Dies ergiebt sich aus einer flüchtigen Übersicht. In Frankreich und England finden wir schon im ersten Abschnitte die Philosophie nur selten und in zufälliger Weise im Verbande mit den Universitäten. Anders freilich ist es in Deutschland, wo die protestantischen Universitäten den philosophischen Unterricht umzugestalten bemüht waren; aber wir haben schon früher bemerken müssen, daß daraus doch keine wahre Fortbildung der Philosophie hervorging. Andere philosophische Bestrebungen in Deutschland, welche einen größern Einfluß gehabt haben, wie die Lehren der Theosophen, sind nur in kurze und zufällige Berührungen mit den Universitäten gekommen. Dagegen finden wir die Philosophie der Italiener, welche, wie schon bemerkt, in diesem Zeitabschnitte die Hauptrolle spielte, in der engsten Verbindung mit den höhern Unterrichtsanstalten. Im 15. Jahrhundert werden wir die Schule zu Florenz als die Mutter der Platonischen Philosophie finden. Im Wetteifer mit ihr erhob sich alsdann Padua, welches die Aristotelische Philosophie pflegte. Zwischen diesen beiden

Schulen herscht ein Gegensatz wie zwischen Demokratie und Aristokratie; jene unter der Leitung der Volksführer strebt einer völligen Umwälzung der Gedanken zu; diese unter dem Schutze Venedigs sucht die alte Lehrweise zu behaupten, indem sie dieselbe schonend umbildet. Diesen Nebenbuhlerinnen gesellten sich andere Schulen zu; auch an den Universitäten zu Neapel, Rom, Bologna, Ferrara, Pisa wurde die Philosophie mit Eifer betrieben. Bis in das 17. Jahrhundert hinein haben sie ihre Blüthe gehabt. Besonders hat Padua in dieser ganzen Zeit berühmte Lehrer der Philosophie an sich gezogen. Auch die Jugend des Auslandes suchte hier ihren Unterricht. Ein großer Theil der Werke, welche den Italienern ihren Ruhm in der Philosophie verschafften, ist für die Vorlesungen der Universitätslehrer geschrieben oder aus ihnen hervorgegangen. Der Einfluß der Universitäten auf die Philosophie dieser Zeit kann daher nicht bezweifelt werden. Es war wohl unvermeidlich, daß, so lange der Streit gegen die alte Lehrweise der Hauptinhalt der philosophischen Bestrebungen war, auch die Schulen, an welchen diese Lehrweise herkömmlich war, einen Schauplatz für diesen Streit darboten; auf ihrem eigenen Gebiet mußte sie bekämpft werden; der alten Schule mußte man einen neuen Inhalt zu geben suchen. So vollzog sich mit Beiwirkung der Philosophie in Italien eine Reform der Universitäten.

Daß dieselbe jedoch gründlich durchgedrungen wäre, daran fehlte vieles. Es konnte nicht anders sein; denn die Wiederherstellung der Wissenschaften, in welcher sie unternommen wurde, war doch ein gar zu verwickeltes Ding, als daß sie eine durchgreifende Umgestaltung hätte

hervorbringen können. Die Reform der Universitäten ging auch hauptsächlich von Italien aus und blieb, was die Philosophie betrifft, fast nur bei Italien stehen. Hier hatte sie sich unter dem Einflusse des umgestalteten Katholicismus vollzogen, dessen Unternehmungen zuletzt doch scheiterten. An eine völlige Umgestaltung nach den Bedürfnissen der neuern Wissenschaft war dabei nicht zu denken. Die alten Eintheilungen der scholastischen Philosophie unter dem Einfluß der Aristotelischen Lehre wurden beibehalten; sie wurden durch die allgemeine Meinung und durch die katholische Kirche begünstigt. Die Wiederherstellung der Wissenschaften, die Bildung des Gelehrtenstandes begünstigten die Vorherrschaft der philologischen Bestrebungen, welche in der Theologie, der Jurisprudenz und selbst in der Medicin ihre Stütze fanden. Es konnte nicht anders sein. Die allgemeinen Anstalten des Unterrichts hatten doch bei Weitem mehr die Grundlagen unseres gesellschaftlichen Lebens zu bedenken, als die neuen Fortschritte, welche die Wissenschaften in der Mathematik und in der Physik gemacht hatten. Davon aber war auch die nothwendige Folge, daß die Universitäten den Vorrang, welchen sie bisher in der Entwicklung der gelehrten Litteratur behauptet hatten, zum großen Theil einbüßten. Die Erfindungen der Naturwissenschaften und der Mathematik sind von ihnen zum größesten Theil nicht ausgegangen. Eben diese Wissenschaften, welche den größten Einfluß auf die neuere Denkweise ausübten, wurden von den Universitäten bis in die neueste Zeit hinein nur in einem untergeordneten Grade bedacht.

In dem zweiten Abschnitte unserer Periode sehen wir

daher auch die Philosophie in ihrer lebendigen Entwicklung den Universitäten fast ganz entfremdet. Es ist eine seltene Ausnahme, wenn einer der Männer, welche Führer in ihr waren, an einer Universität lehrte. Bacon, Des Cartes, Spinoza, Locke, Shaftesbury, Leibniz, Condillac, Hume und noch viele andere könnten wir nennen; sie haben nur durch ihre Schriften ihre Meinungen verbreitet und ihre Schriften stehen in keinem Zusammenhang mit dem Wesen des öffentlichen Unterrichts. Wenn die Schottischen Universitäten, besonders Glasgow und Edinburg noch berühmte Professoren der Philosophie hatten, so war ihre Lehre doch nur ein Abglanz der Philosophie, welche Shaftesbury verbreitet hatte; sie hatten diese Philosophie zur gewöhnlichen Denkweise herabgestimmt. In ähnlicher Weise verhält sich die Lehre, welche Wolff zu Marburg und Halle vortrug zu der Leibnizischen Philosophie. Fast nur die Philosophen zweiten Ranges finden wir an Universitäten beschäftigt; die Philosophie dieses Zeitalters war in ihrer jedesmaligen neuesten Erscheinung zu parador, zu heterodor, als daß sie in den gewöhnlichen Lauf des Unterrichts sich hätte einfügen lassen; sie mußte erst abgeschwächt und umgestaltet werden um keinen allzu argen Anstoß zu erregen. An den Universitäten war mit wenigen Abänderungen die Eintheilung der Fächer geblieben, über welche philosophische Vorlesungen zu halten waren; die Professoren waren durch ihr Amt zu diesen Fächern verpflichtet; die neuere Philosophie aber in ihrer selbständigen Entwicklung hatte sich von einer solchen Eintheilung losgesagt; man wird nur wenige Werke der Hauptphilosophen die-

ser Zeit nachweisen können, welche für eine Logik, Metaphysik, Psychologie oder Moral gelten dürften. Noch als Kant zu Königsberg lehrte, hat er daselbst seine Vorlesungen in der gewöhnlichen Weise gehalten; in ihnen ist wenig von den Gedanken zu finden, durch welche er der Philosophie eine neue Gestalt zu geben unternahm. Erst die neueste Zeit hat auch die Philosophie in ihrer verjüngten Gestalt wieder an unsere Universitäten herangezogen. Dazu war zweierlei nöthig; es mußte die alte Eintheilung der Fächer durchbrochen werden und die Philosophie mußte von ihrer einseitigen Neigung zur Mathematik und Physik sich lossagen um in die allgemeine Strömung des wissenschaftlichen Lebens sich hineinarbeiten zu lernen.

Auch über die kleinen Gruppen, welche in den beiden Hauptabschnitten der neuern Philosophie sich unterscheiden lassen, können wir aus vorläufigen Überlegungen einiges abnehmen. Wir stellen darüber einige Punkte zusammen, welche uns in der schwierigen Vertheilung unseres Stoffes willkommene Haltpunkte bieten sollen.

Sehr schwierig ist es den ersten Abschnitt in seine richtigen Glieder zu bringen. Er bietet uns einen Knäul von Bestrebungen dar, welche von den verschiedenartigsten Beweggründen ausgehn. In ihm wird die Philosophie von allen den Gedanken ergriffen, welche die Wiederherstellung der Wissenschaften hervorbrachten, ohne daß daraus eine durchgreifende Richtung für sie sich ergeben hätte. Diesen Stoff werden wir nur dadurch zu bewältigen im Stande sein, daß wir ihn in eine Reihe von Gruppen zerlegen, welche sich charakteristisch von

einander absondern, wenn sie auch manches mit einander gemein haben. Daß wir dadurch allen Ansprüchen auf eine lichtvolle Übersicht genügen werden, läßt sich kaum erwarten. Das Gemeinsame unter diesen Gruppen wird uns zuweilen nöthigen von der einen auf die andere zu verweisen. Manches, was ihnen angehört, hat fast nur eine litterarische Wichtigkeit, weil es mehr die Schicksale, die äußern Anregungen und die Überlieferung der Philosophie betrifft, als ihre innere Entwicklung. Wenn wir dergleichen litterarische Bemerkungen nicht übergehen, so wird man sich erinnern müssen, daß wir es hier mit einer Zeit zu thun haben, in welcher die philosophische Bewegung sich zersplittert hatte und dadurch in eine tief eingreifende Abhängigkeit von andern Bestrebungen des Geistes gekommen war.

Diese Schwierigkeiten der Anordnung treffen noch mehr die spätern Zeiten des 16. Jahrhunderts bis in das 17. Jahrhundert hinein, als die frühern Zeiten des 15. Jahrhunderts bis zur Reformation der Kirche. In diese beiden Theile läßt sich der erste Abschnitt der neuern Philosophie der Zeit noch bequem zerlegen.

Bis zur Reformation der Kirche ging auch die geistige Entwicklung unserer neuern Völker und mit ihr die Philosophie einen ziemlich gleichmäßigen Gang. Zum Theil durch jene kirchliche Umgestaltung, zum Theil mit ihr zugleich zersetzten sich die litterarischen Bestrebungen der neuern Völker. Im 15. bis in das 16. Jahrhundert hinein hatten alle philosophische Untersuchungen noch eine sehr genaue Beziehung auf die theologischen Fragen. Zwar das Streben nach mathematischer und physischer

Erkenntniß und noch mehr die Liebe zur alten Litteratur regten die Philosophie zu neuen Untersuchungen auf; auch war man zu Reformen in der Kirche geneigt und eine Umgestaltung der theologischen Lehren wurde ohne Zweifel beabsichtigt; aber selbst die entschiedensten Zweifel, welche gegen Hauptlehren der Kirche sich regten, wendeten die Untersuchung immer wieder der Theologie zu und wo abweichende Richtungen der Forschung sich ergaben, blieben sie bei beschränkten Aufgaben stehn. Dabei ist in dieser Zeit die Leitung der philosophischen Untersuchungen fast ganz in den Händen der Italiener, welche zwar zum Theil durch die in Italien eingewanderten Griechen den ersten Anstoß erhielten, auch noch andern durch die kirchliche Gemeinschaft vermittelten Einflüssen unterworfen waren, aber doch einen unzweifelhaften Mittelpunkt für den philosophischen Unterricht abgaben. Auch läßt sich ein herschendes Element in den philosophischen Untersuchungen dieser Zeit nicht verkennen. Es liegt in der Vorliebe für die Platonische Philosophie mit ihren Zuthaten, dem Mysticismus der Neu-Platoniker, des Dionysius Areopagita, der Kabbala. Was von abweichenden Bestrebungen dem zur Seite geht, vereinigt sich damit in dem Streite gegen die Aristotelische Lehre, welche es auch nicht an Anstrengungen sich zu behaupten fehlen läßt.

Eine andere, viel mehr zerfallene Gestalt zeigt die Philosophie, welche nach den Zeiten der Kirchenreformation sich bildete. Zwar behaupteten auch jetzt noch die theologischen Lehren einen großen Einfluß; aber sie hatten sich gespalten; neue Fragen waren in ihnen in den Vordergrund getreten, die Streitfragen zwischen den Pro-

testanten und Katholiken; die Philosophie mußte bei beiden Kirchenparteien einen verschiedenen Weg suchen. Zwar hatten auch jetzt noch die Italiener ein unbestrittenes Übergewicht in der Philosophie; aber auch unter ihnen waren sehr bedeutende Spaltungen der Meinung hervorgetreten; ein Theil derselben wendete sich der Wiederherstellung des Katholicismus zu; ein anderer widerstrebte ihr; das Übergewicht der Platonischen Lehre konnte sich nicht behaupten; mit Erfolg machten ihr die Anhänger des Aristoteles den Sieg streitig; die Neigung zur Naturforschung begünstigte sie; wenn aber auch diese immer mehr hervortrat, so herschten doch auch in ihr sehr verschiedenartige Richtungen. Und überdies das Übergewicht der Italiener in der Philosophie hatte doch bedeutend abgenommen; die andern Völker waren nicht mehr geneigt dasselbe anzuerkennen. Die Protestanten wurden davon schon durch ihren religiösen Gegensatz zurückgehalten. Die volksthümlichen Richtungen in der Litteratur machten sich auch in der Philosophie bei den Franzosen und sogar bei den Deutschen geltend. Bruno und Campanella haben es wohl versucht die Italienische Philosophie nach Frankreich, England und Deutschland zu verbreiten, aber ohne erheblichen Erfolg. Es waren inzwischen auch die Zeiten herangekommen, wo die Philosophie unter Leitung der Mathematik und der Physik in diesen Ländern einen entschiedenen Weg einschlagen sollte; an dieser Entwicklung haben die Italiener nur den geringsten Antheil gehabt.

Wir sehen, die mannigfaltigen Ansätze dieses ersten Hauptabschnitts unserer Periode werden wir nur dadurch

zur Übersicht bringen können, daß gleichzeitig neben einander herlaufende Entwicklungen unterschieden werden, welche im Ganzen ihren Gang für sich gingen, wenn sie auch einigen Einfluß auf einander ausübten. Den Hauptfaden für unsere Wanderung durch diese verschlungenen Pfade wird die Philosophie der Italiener abgeben. Mit ihrer Geschichte ist jedoch manches zu verschmelzen, was sie von Anregungen von außen empfing oder nach außen abgab. So betrachtet wird sie einen entschiedenen Fortgang der Bestrebungen uns zeigen, welche von der Wiederherstellung der Wissenschaften ausgegangen waren. An die ersten Regungen einer kirchlichen Reform, in welcher schon die Liebe zur Erkenntniß der Welt durch Mathematik und Physik sich geltend machte, schließt sich eine philosophische Forschung an, welche in der Ahndung der Wahrheit der mystischen Beschauung noch einen weiten Spielraum verstattet. Derselben Richtung des Geistes arbeiten alsdann auch die Bemühungen der Griechen um die Wiederbelebung der Platonischen Lehre in die Hände. Wärend diese ihre Erfolge vorbereiten, erhebt sich auch eine noch allgemeiner gehaltene Verehrung des Alterthums, welche die Einfachheit der alten Philosophie den verwickelten Wegen des Scholasticismus entgegensetzt. Eine Denkweise, welche aus allen diesen Elementen sich gebildet hatte, verbreitete sich nun durch die Platonische Schule, in Verbindung mit der Kabbala und der gelehrten Theosophie von Italien aus über ganz Europa. In ihr erneuerte sich auch die Aristotelische Schule. Aber der Geist der Reform hatte nun so mächtig um sich gegriffen, daß die Schranken, in welchen die Italiener sich gehalten hat-

ten, daß die Hierarchie, ja alle Ordnung der Lebensverhältnisse gefährdet erschienen. Hier ist der Punkt zu bemerken, wo mit dem Anfange des 16. Jahrhunderts eine von Italien unabhängige Bewegung die Geister ergreift, wo die Philologie die alte Schule zu überwältigen droht, der kirchliche Bruch sich vollzieht und eine maßlose Theosophie die überlieferte Bildung beseitigen zu dürfen meint. Von dieser Zeit an werden wir die Entwicklung der Deutschen und der Französischen Philosophie nicht mehr so eng als früher mit der Italienischen in Verbindung finden. Wir werden alsdann zu sehen haben, wie die erwähnten Bewegungen auf die Italienische Philosophie zurückgewirkt haben. Von jetzt an wurde auch die Neigung zur Naturforschung in ihr immer mächtiger. Sie ergriff die verschiedensten Richtungen; wir werden Philosophen, welche dem Platonismus günstig waren, andere, welche dem Aristoteles huldigten, noch andere, welche nur der Erfahrung und der Anweisung der Natur selbst folgen wollten, in ihr vereinigt finden. Selbst die Wiederherstellung der katholischen Kirche war nachgiebig genug um dieser Neigung der Zeit sich anschmiegen zu können. In diesen Gruppen der Italienischen Philosophie, welche mit verschiedenartigen Elementen versetzt das gemeinsame Streben nach Entwicklung einer Naturansicht zeigen, werden wir das Bedeutendste finden, was in diesen Zeiten unseres ersten Hauptabschnitts für die Philosophie geleistet worden. Abgesondert von dem Gange ihrer Entwicklung hielt sich die Philosophie in Deutschland und in Frankreich. Die Protestanten in Deutschland mußten ihren eigenen Weg ver-

folgen, haben jedoch von ihrer theologischen Richtung aus für die Philosophie nur wenig geleistet. Was von philosophischen Bestrebungen unter ihnen sich regte, wandte sich der Theosophie zu. In ihr können wir zwei Zweige unterscheiden, den einen, welcher der gemeinen Fassung des Volkes sich zuwandte und der deutschen Sprache sich bediente, den andern, welcher in einer gelehrten Weise verfuhr, mit chemischen Forschungen beschäftigt der Wissenschaft manche Frucht abwarf und auch nach Holland und England sich verbreitete. Ganz anderer Art war die Richtung, welche die Französischen Philosophen einschlugen. Was die Protestanten unter ihnen hervorbrachten, konnte selbst für die Überlieferung der Schule nicht sehr bedeutend sein, weil die kirchliche Reformation in Frankreich keine feste Wurzel geschlagen hatte. Dagegen bildete sich in der Verwirrung der Religionskriege, welche Frankreich im 16. Jahrhundert zerrütteten, eine skeptische Denkweise aus und diese hat den unmittelbarsten Einfluß auf die Entwicklung der neuern Französischen Philosophie durch Des Cartes ausgeübt.

Werfen wir nun noch einen Blick über unsern zweiten Hauptabschnitt. Wir haben bemerkt, daß seitdem die Methoden der Mathematik und der Naturforschung als Muster der Philosophie galten, eine doppelte Schule der philosophischen Untersuchung sich ausbildete. Der Gegensatz zwischen Erkenntnissen, welche auf Erfahrung sich gründen, und zwischen Erkenntnissen, welche von allgemeinen Grundsätzen des Verstandes ausgehn, beherscht die Systeme der neuern Philosophie. Wer die Methode der Naturforschung zum Muster nahm, ver-

traute der Erfahrung; wer der Methode der Mathematik vertraute, wollte auch in der Philosophie von Grundsätzen des Verstandes aus sein System entwickeln. Beide Methoden haben sich auch wohl gemischt und bei der fruchtbaren Anwendung, welche die Mathematik auf die Naturforschung gewonnen hatte, konnte es nicht wohl ausbleiben, daß die mathematische im Verein mit der empirischen Methode gebraucht wurde um philosophische Wahrheiten zu erforschen. Die Philosophie mußte auch hierin ihr Bestreben entgegengesetzte Richtungen der Wissenschaft zu vereinigen bewähren. Aber je reiner man den methodischen Gang der Wissenschaft innezuhalten suchte, um so stärker war man auch darauf hingewiesen den Unterschied jener Methoden zu bewahren. Die Methode der Naturforschung mußte zum Empirismus und zuletzt zum Sensualismus, die Methode der Mathematik zum Rationalismus führen. In der That sehen wir diesen Gegensatz in den Systemen der neuern Philosophie auf das entschiedenste ausgebildet. Man wird zwei Schulen derselben unterscheiden müssen, die empirische und die rationalistische. Jene zieht sich von Bacon an durch Hobbes und Locke fort und endet in dem Skepticismus Hume's und in dem Sensualismus Condillac's und der Französischen Materialisten. Diese hat ihr Haupt in Des Cartes, pflanzt sich in den Occasionalisten und Spinoza fort, hat einige Nebenzweige in Franz von Helmont, in Shaftesbury und der Schottischen Schule und findet ihre kräftige Vertretung durch Leibniz, dessen Schüler Christian Wolff sie über die Schulen Deutschland's verbreitete.

Bei allen wissenschaftlich gebildeten Völkern Europa's haben beide Schulen ihren Einfluß ausgeübt, wenn sie auch nur unter den Völkern, welche in diesen Zeiten schöpferischen Geist für die Philosophie zeigten, unter Franzosen, Engländern, Holländern und Deutschen, ihre Häupter fanden.

Aber auch die Eigenthümlichkeit der neuern Völker hat in der Entwicklung dieser Schulen eine sehr bedeutende Rolle gespielt. Es ist zuweilen die Meinung geäußert worden, daß die Philosophie, so wie die sogenannten strengen Wissenschaften, der volksthümlichen Litteratur nicht angehörte. Daß die mathematischen Elemente unserer Wissenschaft mit dem Volksthümlichen wenig zu thun haben, darüber kann kein Zweifel sein; sie würden sich auch ohne Worte in Zeichen mittheilen lassen und eine allgemeine Zeichensprache ist daher auch von der Mathematik mit Glück ausgebildet worden. Wir wollen es dahingestellt sein lassen, ob auch die Philosophie einer solchen Entwicklung in völlig allgemeingültigen Begriffen fähig sei; aber in ihrer bisherigen Geschichte hat sie auch nicht einmal ein Bestreben von der Sprache unserer Völker sich loszulösen gezeigt. Vielmehr sehen wir sie in der neuern Zeit den entgegengesetzten Weg einschlagen. In beiden Schulen der neuern Philosophie, der empirischen und der rationalen, kann man eine gelehrte und eine volksthümliche Richtung unterscheiden; jene bedient sich vorherrschend der gelehrten lateinischen Sprache, diese eignet sich die Volkssprachen an. Beide durchkreuzen sich in ihrer Entwicklung; aber es ist unbestreitbar, daß in ei-

nem immer fortschreitenden Grade das gelehrte von dem volksthümlichen Elemente verdrängt worden ist. Bacon und Hobbes haben sich auch der Englischen Sprache bedient, aber ihre philosophischen Hauptwerke sind lateinisch geschrieben; von Locke an beginnen die Englischen Philosophen fast nur in Englischer Sprache sich auszudrücken; als die empirische Schule in Frankreich sich verbreitete, wurde ihre Lehre französisch vorgetragen. In ähnlicher Weise finden wir es in der Schule der Rationalisten. Des Cartes hat zwar auch französisch geschrieben, seine Hauptwerke aber bedienen sich der Lateinischen Sprache; bei seinem Schüler Malebranche herscht die Französische Sprache vor. Auch Shaftesbury und die Schottischen Philosophen sind der Englischen Sprache ergeben. Doch sollte sich in der rationalistischen Schule der gelehrte Zweig länger erhalten, als in der empirischen; nicht allein die Niederländer, wie Geulinx und Spinoza, sondern auch die Deutschen schrieben meistens lateinisch; Leibniz, wenn auch der deutschen Sprache nicht abhold, hat doch alle die Schriften, welche seinen Erfolg in der Philosophie begründeten, in Lateinischer oder in Französischer Sprache, welche zu seiner Zeit die allgemein verbreitete Gelehrtensprache vertreten konnte, der Welt mitgetheilt. Erst sein Schüler Wolff bahnte für die Deutsche Litteratur in der Philosophie den Übergang aus der gelehrten in die Volkssprache an, welcher alsdann aber auch ohne Verweilen erfolgt ist. So sehen wir, daß die neuere Philosophie immer mehr in die volksthümliche Litteratur sich hineingearbeitet hat. Wir müssen daraus wohl schließen, daß

es die Bestimmung dieser Philosophie nicht war in einer Absonderung allgemeingültiger Ergebnisse sich abzuschließen, sondern in den lebendigen Verkehr mit der Gesammtheit unserer Bildung einzutreten, welche ihren Ausdruck nur in den lebenden Sprachen finden kann.

So sehen wir uns denn auch in diesem Theile der Geschichte dem Zuge hingegeben, welcher von einer hierarchischen Vereinigung unserer Völker zu einer Absonderung ihrer Eigenthümlichkeiten geführt hat. Indem ein jedes von ihnen seine eigenthümliche Litteratur ausgebildet hat, auch seinen Staat zusammenzuziehen bemüht gewesen ist, mußte auch ihre Philosophie darauf ausgehn einen eigenthümlichen Ausdruck anzunehmen. Wir dürfen deswegen nicht besorgt sein, daß unsere Völker darüber ihren Zusammenhang unter einander vergessen werden. Ihre allgemeine Bildung, welche auf derselben geschichtlichen Grundlage beruht, welche überdies von dem Gedanken durchdrungen ist, daß alle Menschen desselben Geschlechts sind und demselben sittlichen Reiche angehören, wird stark genug sein sie zusammenzuhalten. Auch ihre Philosophie ist von diesem Gedanken erfüllt und wird in ihm die Aufforderung finden über dem Volksthümlichen das Allgemeingültige nicht zu vernachlässigen. Indem die Mittheilung der Philosophie von der gelehrten zu den lebenden Sprachen überging, ist sie nur darauf verwiesen worden, daß die Besonderheiten des sittlichen Lebens, welche bei allen Völkern anders sich gestalten, welche in ihren Sprachen in der mannigfaltigsten Weise sich aussprechen, von der allgemeinen wissenschaftlichen Untersuchung nicht vernachlässigt

werden dürfen, wenn sie die Fülle und Frische ihres Verkehrs mit allen Bestrebungen des vernünftigen Lebens sich bewahren will.

Wir werden uns gestehen müssen, daß die neuere Philosophie, von der gelehrten Schule herkommend und mehr mit der Natur als mit den Sitten der Menschen beschäftigt, für das Verständniß der Elemente, aus welchen das Leben der neuern Zeit sich zusammensetzte, nur Unbefriedigendes leisten konnte. Dieses Verständniß sprach sich zunächst in der Litteratur der neuern Völker mehr künstlerisch als wissenschaftlich aus. Die Sittenlehre hielt sich in sehr allgemeinen, hergebrachten Formen, zu einer durchgreifenden Umgestaltung derselben kam es nicht. Wo das Bewußtsein sich nicht abweisen ließ, daß die neuen Bestrebungen des vernünftigen Lebens doch auch wissenschaftlicher Grundsätze zu ihrer Befestigung bedürften, da kamen doch nur abgesonderte Forschungen zu Tage, welche meistens an schon gegebene Eintheilungen der frühern Philosophie sich anschlossen. So gewahren wir die Schwäche der neuern Philosophie in ihrer praktischen Richtung an der Zersplitterung ihrer Untersuchungen. Wir finden in ihr Anfänge der Politik, der Rechtsphilosophie, der philosophischen Untersuchung über die Religion, der Ästhetik, der Pädagogik; aber den zusammenhaltenden Geist vermissen wir, welcher alle diese zerstreuten Bemühungen um Grundsätze für das praktische Leben zu einem Systeme der praktischen Philosophie vereinigt hätte. Erst die neueste Philosophie hat hierzu den Anfang gemacht. Es war dies eine ihrer Hauptaufgaben. Sie konnte dieselbe nur dadurch zu lösen hoffen, daß sie auf die ersten

Grundsätze der Wissenschaft zurückging, aber auch dabei mit dem vollen Leben der neuern Völker sich in Zusammenhang erhielt. Daß hiervon ihre Darstellung in den lebenden Sprachen nicht ausgeschlossen sein konnte, versteht sich von selbst. Wer die Größe dieser Aufgabe bedenkt, wird sich nicht wundern, daß sie nicht in einem Zuge gelöst wurde; es wäre vielmehr ein Wunder gewesen, wenn die vereinzelten und verwickelten Fäden, welche für die Untersuchung angelegt waren, indem sie zusammengezogen werden sollten, nicht zu neuen Verwirrungen geführt hätten.

Zweites Buch.

Die Philosophie unter den ersten Regungen der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Erstes Kapitel.

Nicolaus Cusanus.

Gleich im ersten Jahre des 15. Jahrhunderts wurde ein Kind geboren, dessen Leben und Wirken, wie es in Wendepunkten der Geschichte wohl zu geschehn pflegt, als eine Vorbedeutung fast alles dessen angesehn werden kann, was die folgenden Jahrhunderte bringen sollten. Philologische Erneuerung alter Philosopheme und Theosophie, Reform der Kirche und Wiederherstellung des Katholicismus, mathematische und physische Bestrebungen, alles dies finden wir in ihm vereinigt. Nicolaus Cusanus steht noch auf der Scheide des Mittelalters und der neuern Zeit, aber seine Hoffnungen und seine Wirksamkeit sind der letztern zugewendet.

Nicolaus Chrypffs (Krebs) wurde zu Cues, einem Dorfe an der Mosel im Trierschen, 1401 geboren [1]).

1) Über sein Leben vergl. F. A. Scharpff der Cardinal Nicolaus von Cusa. 1. Thl. Mainz 1843; J. M. Düx der deutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit. Regensb. 1847. 2 Bde. Ich bediene mich der Pariser Ausgabe seiner Werke.



Sein Vater, nicht unbegütert, war Landmann und Fischer. Als er seinen Sohn mit Härte zu seinem Gewerbe heranziehen wollte, entlief dieser der väterlichen Zucht. Wir finden den Nicolaus in der Eifel wieder im Dienste des Grafen von Manderscheid, der seine Anlagen erkannt zu haben scheint und ihn nach Deventer zu den Brüdern des gemeinsamen Lebens sandte. In dieser Schule einer feinern Bildung legte er den Grund zu seiner wissenschaftlichen Laufbahn, wie er später dankbar anerkannte. Nachdem er in die Gesellschaft der Brüder des gemeinsamen Lebens eingetreten war, ging er mit Unterstützung seines Gönners nach Padua um die Rechte zu studiren. Hier fand er auch einen Lehrer in der Mathematik, den Paulus, welchen er bis in sein spätestes Alter verehrte, und einen neuen Gönner, den Julian Cesarini, der später Cardinal und Vorsitzender des Baseler Concils war. In seinem 23. Jahre wurde er Doctor der Rechte. Der Praxis des Rechts soll er entsagt haben, weil er zu Mainz einen Proceß verlor [1]). Er wandte sich nun der kirchlichen Laufbahn zu, in welcher er durch Predigten sich bemerklich machte. Sein Einfluß in größern Kreisen schreibt sich vom Baseler Concil her. Kurz nach dessen Eröffnung war er zu demselben von Julian Cesarini berufen worden, dessen Partei er fortwärend hielt. Er schrieb zu Basel seine katholische Concordanz, welche als ein Hauptwerk in den folgenden Bestrebungen für kirchliche Reform gegolten hat, welche die Schenkung Constantin's, das Ansehn der pseudoisidorischen Decretalien angriff, den An-

---

1) Nach einer Angabe seines Gegners, Gregor's von Heimburg.

maßungen des Pabstthums sich widersetzte und eine Umgestaltung nicht allein der Kirche, sondern auch des Deutschen Reichswesens forderte [1]). Der Auflösung des Concils, welche der Pabst Eugen IV. beschlossen hatte, widerstand er; den Reformen, welche es zur Ausführung zu bringen suchte, war er geneigt, bis zu der Zeit, wo über die Hinzuziehung der Griechischen Kirche und über die damit verbundene Verlegung des Concils ein unversöhnlicher Bruch zwischen Rom und Basel eintrat. Von der Zeit an sehen wir ihn ohne Wanken auf der Seite des Pabstes stehn. Er selbst war der Gesandtschaft zugegeben, welche der Pabst nach Constantinopel sandte um die Griechen nach Ferrara zu führen. Seine Kenntniß der Griechischen Sprache mochte ihn hierzu empfolen haben. Auch für sein wissenschaftliches Leben war diese Reise von Entscheidung. Als er zu Schiffe heimwärts fuhr, erwachte ihm der Gedanke, welcher von jetzt an seine philosophischen Lehren beleben sollte. Er selbst betrachtet ihn als eine göttliche Eingebung [2]).

Sein Abfall vom Baseler Concil mußte ihm ungleiche Urtheile zuziehen. Man würde ihm Unrecht thun, wollte man ihn für einen gemeinen Überläufer halten. Den Grundsätzen, welche er in der katholischen Concordanz ausgesprochen hatte, ist er nicht ungetreu geworden. Nur in sehr dringenden Fällen findet er es gerathen auch ohne den Pabst ein Concil zu halten und gegen ihn zu verfah-

---

1) Vergl. L. Ranke Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reform. I S. 103 ff.

2) De docta ignor. fin.

ren [1]). Den Frieden der Kirche hat er vor allen Dingen im Auge. Untrüglichkeit schreibt er der Kirche nur zu, wenn sie einig ist, und auch die Aussprüche eines allgemeinen Concils würde er nicht für sicher halten, wenn sie in Uneinigkeit gefaßt würden [2]). Da mochten ihm nun wohl seine Erfahrungen in Basel gezeigt haben, wie wenig Übereinstimmung der Gesinnungen unter den versammelten Vätern der Kirche herschte. Mit wie großen Hoffnungen das Concil begonnen hatte, in seinem Verlauf hatte sich desselben eine heftige Parteiung bemächtigt. Die gemäßigte Partei, zu welcher er von Anfang an gehört hatte, sagte sich zu gleicher Zeit mit ihm vom Concil los. Man würde sich in ihm täuschen, glaubte man in ihm einen Mann zu finden, welcher eine Reform der Kirche im Sinn der Protestanten gewollt hätte. Auf die Bibel will er sich nicht berufen; ihre Auslegung ist zu unsicher; er kann sich eine Kirche auch ohne die Schrift denken; die heilige Schrift hat ihr Ansehn von der Kirche, nicht die Kirche von der heiligen Schrift [3]). Er ist überdies der Monarchie in einem Wahlreiche in weltlichen wie in geistlichen Dingen günstig [4]). An guten Gesetzen in der Kirche scheint es ihm nicht zu fehlen, aber an ihrer Ausübung; wenn getreue Vorsteher der Kirche vorhanden wären, dann würde das Gesetz sich beleben und die Wege der Väter würden wieder aufgesucht werden [5]).

1) De conc. cath. III, 15; cf. ib. II, 17.

2) Scharpff S. 111 mit der angezogenen Stelle.

3) Ad Bohemos ep. II fol. 6. a sqq. Der Brief ist zu Basel geschrieben.

4) De conc. cath. III praef.

5) Ib. II, 33 fin. Et in hoc consistit tota vis etc.

Diesen Grundsätzen, welche in praktischer Rücksicht als zu unbestimmt erscheinen können, ist er beständig getreu geblieben; auch nach seinem Abfall von Basel hat er Fälle zugestanden, in welchen man den Geboten des Pabstes Gehorsam zu versagen habe [1]), und noch in seinem hohen Alter war er auf eine allgemeine und sehr strenge Reform des Pabstthums bedacht. Er schlug sie einem Pabste vor, der einst zu Basel mit ihm gewesen war, aber unter viel zweideutigern Umständen, als der Cusaner, die Partei des Concils verlassen hatte [2]). Wie viel reiner steht das Andenken des Nicolaus von Cusa da, als der Ruf, welchen dieser Pabst, der gewandte, aber leichtsinnige und gesinnungslose Aeneas Sylvius, hinterlassen hat. Es ist wahr auch Nicolaus Cusanus gelangte durch die päbstliche Partei, welche er ergriffen hatte, zu wichtigen Geschäften, Würden und Vermögen, und die Mittel, welche er zur Behauptung des geistlichen Ansehns gebrauchte, können wir nur mit der Rohheit seiner Zeit entschuldigen; aber sein Ruf ist unbefleckt geblieben. Er wird unter die Cardinäle gezählt, welche durch eigene Tugend zu ihrer Würde emporstiegen. Pomp und Kleidung, sagt von ihm ein unparteiischer Zeitgenosse, achtete er für nichts. Er war ein sehr armer Cardinal und

---

1) Ep. I. ad Rodericum fol. 4. b. Dür I S. 244 ff.; II S. 311 ff. meint in diesem Briefe eine Retractation der Grundsätze, welche Nic. in seiner Schrift de conc. cath. entwickelt hatte, zu finden. Dem ist aber nicht so, wie die angeführte Stelle zeigt. Nur der Abfall vom Baseler Concil wird hier beiläufig vertheidigt und die Beweggründe desselben werden auseinandergesetzt.

2) Dür II Beil. II hat diese Vorschläge abdrucken lassen. Auch hier sehr allgemeine Züge und wenig praktische Vorschläge.

kümmerte sich nicht um Reichthümer; in allen seinen Werken gab er das beste Beispiel und, wie sein Leben gewesen war, so starb er einen heiligen Tod [1]).

Nachdem der Bruch zwischen Eugen IV. und dem Baseler Concil geschehn war, wurde der Cusaner zu vielen Gesandtschaften in Deutschland und Frankreich gebraucht. Er war bei diesen Geschäften zum Theil dem Thomas von Sarzana zugeordnet, welcher bald darauf zum Pabst erwählt den Namen Nicolaus V. führte. Von diesem wurde der Cusaner 1449 zum Cardinal und 1459 zum Bischof von Brixen erhoben und mit wichtigen Gesandtschaften in Deutschland, England, Preußen beauftragt. Besonders die Wiederherstellung der Kirchenzucht in Deutschland und den Niederlanden hatte er zu seiner Aufgabe. Zum größten Theil konnte sie freilich nur bei äußerlichen Dingen stehn bleiben. Nicolaus von Cusa führte sie meistens mit Milde und Ernst durch; aber auch Strenge und Härte standen ihm zu Gebote in einem Grade, welcher zuweilen die volle Rohheit des Zeitalters verräth. Bei dem Widerstreben der Geistlichkeit blieben seine Bemühungen ohne dauernden Erfolg. Doch ertrug man sie, weil seine Gewalt doch nur vorübergehend war. Als er aber auch in seinem Bisthum Brixen zu reformiren anfing, stieß er auf ernstern Widerstand, welcher in dem Landesherrn, dem Herzog Sigmund von Oestreich, sein

1) Vespasiano vite di uomini illustri in spicil. Rom. I p. 223. Gregor von Heimburg hat ihm freilich vorgeworfen, daß er beim Ablaßkram Geld zusammengescharrt habe; Gregor aber war ein gereizter Feind des Cusaners und seine Tugend war die Mäßigung nicht.



natürliches Haupt fand. Aus den unvollständigen Parteischriften, welche über diese Sache uns vorliegen, wird man über Recht und Billigkeit beider Parteien schwerlich ein sicheres Urtheil finden. Es kam zuletzt von beiden Seiten zu offener Gewalt. Die Einmischung des Pabstes Pius II. von der einen und Gregors von Heimburg von der andern Seite, zweier persönlicher Feinde, konnte die Hitze des Streits nur steigern. Der Cardinal wurde überfallen, gefangen und zu einem Vergleich gezwungen; der Herzog und seine Anhänger wurden in den Bann gethan. Nicolaus verbrachte die übrige Zeit seines Lebens in vergeblichen Verhandlungen zum Kriege und zur Sühne, zwischen welchen wir ihn schwanken sehen. Das Leben an der Curie war ihm zuwider. Nur in den wissenschaftlichen Beschäftigungen, welche er durch sein ganzes Leben geliebt hatte, fand er seinen Trost. Noch ehe eine Ausgleichung seiner Streithändel glückte, starb er zu Todi 1464.

Die Werke des Nicolaus Cusanus beschäftigen sich mit den kirchlichen Streitfragen der Zeit, zu welchen auch seine Widerlegung des Koran gehört, mit mathematischen und physischen Forschungen, in welchen er weite Aussichten eröffnete, und mit philosophischen Gedanken, welche durch alle seine Schriften die leitenden Gesichtspunkte abgeben. Man muß diesen Umfang seiner Bestrebungen im Allgemeinen übersehn, wenn man seine wissenschaftliche Bedeutung würdigen will.

In Italien, als er dort den Grund seiner Bildung legte, hatte er schon das Wehen einer neuen Zeit empfunden. Von diesen Anfängen erwartete er nicht Ge-

ringes. Alles strebt jetzt dem Alterthum zu; die Italiener begnügen sich nicht die Litteratur ihrer Vorfahren, der Lateiner, wieder aufzusuchen; auch die Griechische Litteratur erforschen sie; es ist als hoffte man, der Kreis des Weltumlaufs würde sich bald schließen. Wir Deutschen sind freilich nicht so geübt in guter Lateinischer Rede, welche uns fremder klingt, als den Italienern; wir sind auch wohl nicht völlig andern Völkern an Geist gleich wegen der Stellung der Gestirne; aber dennoch will Nicolaus das Seinige thun um die Überlieferungen des Alterthums wieder in Fluß zu bringen; seine Leser sollen sich von seinem ungebildeten Stil nicht abschrecken lassen [1]). Seine Entschuldigungen über diesen Punkt sind nicht ohne Grund vorgebracht. Seine Schriften tragen in der That noch keine Spur von dem feinern Stil an sich, welchen andere seiner Zeitgenossen schon erreicht hatten; sie sind noch ganz in scholastischer Schreibart, unlateinisch und sehr schwerfällig im Ausdruck, so daß es nicht selten zweifelhaft bleibt, was er sagen will. Hierzu trägt freilich auch zuweilen die Tiefe, zuweilen die Unbestimmtheit seiner Gedanken bei, welche eine weite Aussicht gefaßt haben, in ihr aber noch nicht deutlich unterscheiden können. Er galt bei seinen Zeitgenossen für einen beredten Mann, für einen feinen Dialektiker; aber seine Beredtsamkeit und seine Dialektik sind noch ganz nach dem Geschmacke des Mittelalters; in seinen Formen ist er aus diesem noch nicht herausgetreten. Wenn wir dagegen den Inhalt seiner Schriften betrachten, so finden

---

1) De conc. cath. praef.; cf. de conjecturis II, 15.

wir ihn den Fesseln der alten Lehrweise entschlüpft. Nicht sehr häufig bezieht er sich auf seine Vorgänger; er schöpft lieber aus den Tiefen seines eigenen Bewußtseins. In einigen Schriften hat er uns aber doch verrathen, welche Schriftsteller er zu Rathe gezogen. Da finden wir nun einen Umfang seiner Gelehrsamkeit aufgeschlossen, welcher über den Gesichtskreis der Scholastiker weit hinausgeht. Nicht allein auf den Aristoteles, den Platon und den Cicero beruft er sich, wie in seiner katholischen Concordanz, wenn er die Grundsätze der Politik erörterte; nicht allein in den Kirchenvätern und in der Geschichte des Kirchenrechts ist er belesen; er liebt die mystischen Schriftsteller und man kann wohl bemerken, daß er bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens eine Vorliebe für das beschauliche Leben geschöpft hatte; der Ruf der Ketzerei, in welchem Meister Ekhard, Amalrich, Johannes Scotus standen, schreckte ihn nicht ab bei ihnen Bestätigung seiner Gedanken zu suchen. Den Dionysius Areopagita führt er unzähligemal an, auch der Mönch Maximus und Hugo von St. Victor sind ihm nicht entgangen [1]). Wie die Deutschen Prediger hat auch er in Deutscher Sprache geschrieben; wir besitzen in ihr von ihm noch eine Auslegung des Vater-Unsers [2]). Man könnte auch hierin nur eine gelehrtere Fortführung derselben Bestrebungen finden, welche schon im Mittelalter zahlreiche Vertreter gefunden hatten. Aber auch den Diogenes Laertius hat er fleißig gebraucht und bei manchen irrigen Angaben,

---

1) Apologia doctae ignorantiae.

2) Herausgeg. v. Aloys Mayr. Frankf. 1839.

welche er aus ihm entnahm, wird man finden, daß er gar viele Lehren der alten Philosophie sehr richtig mit seinen Überzeugungen zu vergleichen wußte [1]; nicht weniger ist ihm die Schrift des Proculus über die Theologie des Platon und der Platonische Parmenides bekannt. Die Platonische verglich er mit der Aristotelischen Lehre und war mehr der erstern als der letztern geneigt; er meinte, der große Platon hätte etwas mehr als die übrigen Philosophen gesehn [2]. So durfte er wohl zu den Männern gezählt werden, welche im 15. Jahrhundert die Liebe zur Platonischen Philosophie erneuerten [3], obwohl er in seiner eigenthümlichen Denkweise von jeder philosophischen Autorität sich frei wußte [4].

Daß der Cusaner nicht erst durch den Unterricht der Griechen zu seinen wissenschaftlichen Ansichten kam, davon zeugt die eigenthümliche Fassung seiner Gedanken und der vordringende ahndungsvolle Geist, welchen wir überall in seinen Schriften wiedererkennen. Die Bestrebungen der künftigen Zeiten finden wir in ihm angelegt. Wir sehen ihn daher auch in der Mathematik und Physik mit weitgreifenden Planen, mit Aussichten in die Ferne beschäftigt. Bereits im Jahre 1436 legte er seinen Plan für die Verbesserung des Kalenders, zu welchem er seine Kennt-

---

1) De venatione sapientiae praef. wird ausdrücklich angegeben, daß er sie im 62 Jahre seines Alters verfaßte, nachdem er den Diogenes Laertius gelesen hatte.

2) Ib. c. 12 fin.

3) Vespasiano a. a. O. nennt ihn grande platonista.

4) Idiota III, 6; de beryllo 25. Die Philosophen sind nicht bis zum Geist aufgestiegen, welcher die Vereinigung aller Gegensätze enthält.

niß des Griechischen und weitläufige Forschungen über die alte Zeitrechnung benutzt hatte, dem Baseler Concil vor. Die Mathematik lockte ihn an wegen der Genauigkeit ihrer Messungen, obwohl er sie nur als ein Mittel für die Erkenntniß der Wahrheit, als ein Bild des Übersinnlichen betrachtete. Mit ihren Aufgaben beschäftigte er sich gern, wenn auch keine genaue Ergebnisse seine Arbeiten krönten. Man hat ihm vorgeworfen, daß er die Arbeit genauer Rechnungen gescheut habe; an Fleiß hierzu aber fehlte es ihm gewiß nicht, da von ihm gerühmt wird, daß er mit vier Stunden der Nachtruhe sich begnügen konnte; nur seine Arbeiten waren vom größesten Umfange; er konnte nicht alles bis in das Genaueste verfolgen.

Es ist wohl der Mühe werth einigen seiner Gedanken nachzugehen um die umfassende Arbeit seines Geistes zu belauschen. Die Welt betrachtet er wie ein Buch, dessen geheimnißvoller Inhalt uns die Weisheit des Schöpfers verrathen würde. Gott hat alles nach Maß und Zahl und Gewicht dem Ganzen zugeordnet. Wüßten wir nur das specifische Gewicht aller Dinge zu bestimmen, wir würden dadurch eine tiefe Einsicht in ihr Wesen und ihre Wirksamkeit gewinnen. Dieser Aufgabe hat Nicolaus ein eigenes Buch [1]) gewidmet. Solche Arbeiten, welche seinem Zeitalter kaum zu beginnen vergönnt war, hat er mehrere angegeben und Anderer Kräfte zu ihrer Ausführung aufgerufen, wie denn der junge Peurbach, der Begründer der neuern berechnenden

1) De staticis experimentis.

und beobachtenden Astronomie, von ihm in seinem Hause zu Rom gepflegt wurde. Von seinen Gedanken, welche zur Untersuchung der Natur anregten, ist der berühmteste, daß die Erde sich bewege. Es ist nun wohl gewiß, daß er kaum eine Ahndung vom richtigen Sonnensystem hatte, daß er die Erde nicht um die Sonne, sondern um die Pole der Welt sich bewegen ließ [1]; es mag nicht einmal sehr wahrscheinlich sein, daß Copernicus durch die Überzeugungen, welche sein Vorgänger hegte, zu seiner Entdeckung geführt wurde [2]; aber aus den Gedanken, welche Nicolaus über diesen Punkt hegte, sehen wir auf das deutlichste, welche Kühnheit des Geistes, welche Freiheit von Vorurtheilen dazu gehörte, um mit der Entschiedenheit, mit welcher er es thut, auch für unsere Erde, den Standpunkt aller unserer Beobachtungen, den Grundsatz geltend zu machen, daß der Schein der Ruhe täuschen könne. Dies hieß nicht weniger, als das ganze Aristotelische Weltsystem angreifen. Um seine Meinung annehmlich zu machen, mußte Nicolaus behaupten, daß die Erde

---

1) Das Genaueste darüber hat F. J. Clemens (Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Bonn. 1847. S. 97 ff.) aus einem Manuscripte des Nicolaus bekannt gemacht. Sonst ist die Hauptstelle de docta ignor. II, 11 sq.

2) A. v. Humbold (Kosmos II. S. 503) scheint es nicht für wahrscheinlich zu halten, daß Copernicus durch Nic. v. Cusa angeregt wurde; wenn man aber bedenkt, daß Copernicus nach Regiomentan und Peurbach besonders sich gebildet hatte, daß die Theorie von der Bewegung der Erde im 15. Jahrh. bei den Italienischen Astronomen verbreitet war (Libri hist. des scienc. mathém. III. p. 99) und Nicolaus von Cusa sie zuerst offen ausgesprochen hatte, so hat man doch wohl Ursache einen Zusammenhang zwischen den Lehren jener beiden Männer zu vermuthen.

nicht schlechter sei als die Sonne, die Planeten und der Fixsternhimmel. Um diese Behauptung zu unterstützen, beruft er sich auf die Vernunft, welche in uns hersche und wohl nicht weniger werth sein dürfte, als die Intelligenz der Gestirne. Dies hieß nicht weniger als den Himmel auf die Erde versetzen. Da muß er vor allen Dingen der Meinung widersprechen, daß die wandelbare Folge des Entstehens und Vergehens auf der Erde im Vergleich mit der ewigen Dauer der Gestirne ein Beweis für die niedere Natur des Gebietes unter dem Monde sei. Er erhebt sich zu diesem Zwecke zu dem Gedanken, daß Tod und Geburt nur Umwandlung der ewigen Substanzen sei [1]. So ist es überhaupt die Würde des Menschen, welche er vertheidigt; seine Bestimmung ist nicht allein die Welt im Kleinen in sich darzustellen, sondern auch auf die Ursache der Welt, auf Gott, zurückzugehn und mit seiner Weisheit in Berührung zu treten. Wir werden an der Verbindung dieser Gedanken abnehmen können, daß jenes Zeitalter einen vorurtheilsfreien Blick in die Natur sich nur eröffnen konnte, indem es über die menschlichen Dinge eine freiere Aussicht gewann.

Aber in diesem Gebiete finden wir nun erst den kühnen Geist des Cusaners in seiner vollen Thätigkeit. Es war unstreitig kühn, daß er, wie schon erwähnt wurde, auch auf die Lehren verrufener Ketzer sich berief, wenn er seine Meinungen ins Licht setzen wollte; doch diese Kühnheit übersteigt es bei Weitem, wenn er seinen Blick auf alle Religionen der Menschen wirft und zu dem Er-

---

1) De docta ignor. II, 12.

gebniß kommt, daß keine von allen verwerflich sei, daß aber auch keine von allen vollkommen sein könne, weil sie sonst ihren Gegenstand schon begriffen haben würde [1]. Seiner Sichtung des Koran, welche die Muhammedaner für die christliche Religion gewinnen will, liegt dieser Gedanke zum Grunde; der muhammedanische Glaube, meint er, trage in sich Spuren der Wahrheit, aus welchen seine Irrthümer sich widerlegen ließen. Er glaubt annehmen zu dürfen, die muhammedanische Religion sei nur eine christliche Ketzerei, welche aus dem Nestorianismus entsprungen [2]. Noch allgemeiner faßt er denselben Gedanken in seinem Gespräche über den Frieden oder die Concordanz des Glaubens. Die Eroberung Constantinopel's, die Wuth des religiösen Zwistes, von welchem sie ein Zeugniß ist, hat ihn mit tiefem Schmerze ergriffen und dazu erregt über den Zwiespalt des Glaubens überhaupt nachzudenken. Er hält es nicht für unmöglich, daß durch die Einigkeit weniger weiser Männer, welche in den verschiedenen Religionen erfahren sind, ein ewiger Friede unter allen Parteien erreicht werden könne [3]. Denn in verschiedenen Weisen werde doch von allen Religionen nur derselbe Gott verehrt; die Weise der Verehrung könne nicht dieselbe sein, weil die Menschen verschieden sind; die wenigsten könnten eine genaue Unter-

1) De docta ign. III, 11 sq.

2) De cribratione Achoran prol. 2; I, 6.

3) De pace seu concordantia fidei c. 1. — paucorum sapientium concordia, omnium talium diversitatum, quae in religionibus per orbem observantur, peritia pollentium, unam posse facilem quandam concordiam reperiri ac per eam in religione perpetuam pacem convenienti ac veraci medio constitui.

suchung über die Gründe des Glaubens anstellen, jeder aber folge gern der durch Alter geheiligten Gewohnheit, dem Glauben, in welchem er aufgewachsen sei; es sei nur nöthig zu zeigen, daß in allen verschiedenen Formen der Gottesverehrung doch derselbe Gott angebetet werde, um den religiösen Frieden herzustellen [1]. Offenbar in der Erinnerung an die Kirchenversammlungen, welche seine Jugend mit Hoffnung erfüllt hatten, erzählt er nun wie in einer Vision von einer Versammlung der Weisen aus allen Völkern, welche in Jerusalem zusammentreffen könnte, um in Entzückung mit dem Worte Gottes sich zu verständigen [2]. Frei von allem Dienst der Worte dringt er darauf, daß hinter den symbolischen Ausdrücken der Kirche der einfache Sinn der Religion aufgesucht werde [3]. Aus allen Völkern der Welt sammelt er die Stimmen; der Grieche, der Italiener, der Araber, der Jude, der Scythe und wie die andern heißen, sie alle bekennen sich zu derselben Wahrheit. Dem Araber, welcher für die Einheit Gottes spricht, giebt er zu bedenken, daß auch die Polytheisten die Gottheit verehrten in allen den vielen Göttern, welche an ihr Theil hätten [4]. Auch die Verehrung der Bilder könnte man dulden, wenn man nur ihre bildliche Natur nicht vergäße [5]. Man wird nicht glauben,

---

1) L. l. Non est nisi una religio in rituum varietate. Ib. 6. Una est igitur religio et cultus omnium intellectu vigentium.

2) De pace fid. 3.

3) Ib. 5. Licet appareat diversitas dictionis, est tamen idem in sententia.

4) L. l.; de docta ign. 1, 25.

5) De pace fid. 7.

daß er über seine weite Duldung des Christenthums sich entschlagen sollte. Auch die Spuren der Dreieinigkeit glaubt er in allen Religionen nachweisen zu können [1]; ja er ist davon überzeugt, alle Völker würden auch zugestehn, daß Gottes schöpferisches Wort im Menschen sich verkörpert habe [2]. Die Muhammedaner verehrten schon Christum; aus dem Koran würde sich ihnen leicht nachweisen lassen, daß sie ihn für Gottes Sohn zu halten hätten. Die Hartnäckigkeit der Juden fürchtet er am meisten; es tröstet ihn, daß sie zu wenige wären um mit den Waffen den Frieden der Welt stören zu können [3]. Er hält also das Christenthum allerdings für die wahre Religion, auf welche die übrigen Religionen sich würden zurückführen lassen; selbst mit einem Beigeschmack der Lehren, welche seine Zeit vorzüglich hoch hielt, giebt sich dies zu erkennen; aber er ist darum nicht bereit anders Gläubige zu verdammen; über Worte vielmehr, Gebräuche und äußere Werke ist er äußerst nachsichtig. Der Glaube macht selig, nicht die Werke; wenn auch der Glaube ohne Werke todt ist, so fordert er doch für die Erfüllung des Gebots nur die einfachste Regel. Liebe Gott und deinen Nächsten; die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes. Dies Gebot ist allen Völkern in das Herz geschrieben; es ist das Gebot des Naturrechts, welches durch keine spätere Gesetzgebung außer Kraft gesetzt werden kann. Übrigens würde er selbst die Beschneidung sich gefallen lassen, wenn es zum allgemeinen Frieden wäre, wenn nur die übrigen

1) De pace fid. 10.
2) Ib. 11 sq.
3) Ib. 12 fin.

Völker von den Christen den Glauben annehmen wollten [1]). Der menschlichen Schwachheit will er vieles nachgeben; es würde nur heißen den Frieden stören, wenn man in äußern Gebräuchen genaue Übereinstimmung verlangte [2]). Wir werden wohl nicht zu viel sagen, wenn wir dies sehr kühne Gedanken für jene Zeit nennen. Noch in der neuern Zeit haben sie ihren Wiederhall gefunden [3]), als schon der Name des Cusaners nur wenigen bekannt war.

Zu solchen kühnen Gedanken wurde Nicolaus durch seine Philosophie getrieben. Er hatte sie durch ein reifes und fortgesetztes Nachdenken ausgebildet. Man erkennt dasselbe in seiner katholischen Concordanz und doch hatte er, als er sie verfaßte, noch nicht das Wort gefunden, welches ihm die verschlungenen Räthsel seines Bewußtseins löste. Er selbst erzählt uns, daß er früher auf verschiedenen Lehrwegen dieselbe Wahrheit suchte, welche ihm erst auf der Rückreise von Constantinopel vollkommen

---

1) Ib. 17. — Non ex operibus, sed ex fide salvationem animae praesentari. — — Oportet autem, quod fides sit formata, nam sine operibus est mortua. — — Divina mandata brevissima et omnibus notissima sunt et communia quibuscunque nationibus, immo lumen nobis illa ostendens est concreatum rationali animae, nam in nobis loquitur deus, ut ipsum diligamus, a quo recipimus esse, et quod non faciamus alteri nisi id, quod vellemus nobis fieri, dilectio igitur est complementum legis dei et omnes leges ad hanc reducuntur. Cf. de conc. cath. II, 14.

2) De pace fid. 20.

3) J. S. Semler gab 1787. die Übersetzung Reichard's von der angeführten Schrift des Cusaners mit Zusätzen heraus.



einleuchtete [1]. Er verfaßte nun seine Schriften über die gelehrte Unwissenheit und über die Vermuthungen in demselben Jahre 1440. Die Lehre, welche er in ihnen vortrug, ist von ihm durch sein ganzes Leben behauptet worden. Nur noch eine weitere Anwendung und eine größere Schärfe in der Darstellung hat er ihr nachher zu geben gesucht. Dies ist namentlich in seiner Schrift de possest geschehen, deren Titel die barbarische Kühnheit seiner Wortbildung zeigt. Er suchte die Räthsel der Welt zu lösen, aber die Räthsel, sagt er, haben kein Ende [2]. In den kurzen Aufsätzen, aus welchen seine meisten philosophischen Schriften bestehn, wird man kein vollständig ausgebildetes System erwarten; aber sie entwickeln Grundsätze, welche uns noch oft wieder begegnen werden, in einer sehr charakteristischen Form, welche den originellen Geist ihres Urhebers bezeugen.

Nicolaus Cusanus erklärt sich sehr entschieden gegen die Vorliebe der Scholastiker für den Aristoteles. Er tadelt diesen besonders, weil er seinen Vorgängern nicht ihr Recht habe widerfahren lassen [3]; denn wie in der Theologie, so auch in der Philosophie legt er auf die Übereinstimmung der Denker ein großes Gewicht. Eben deswegen ist er auch der Aristotelischen Philosophie nicht schlechthin abgeneigt, erklärt sich jedoch gegen die Herrschaft der Aristotelischen Secte [4]; er bezeichnet sie ge-

---

1) De docta ign. epil.
2) De possest fol. 181. b.
3) De docta ign. I, 11.
4) Apol. doct. ign. fol. 35. b.

wöhnlich mit dem Namen der rationalen Theologen [1]), worunter er solche versteht, welche den Begriff Gottes nach dem Maße weltlicher Dinge messen wollen und seine höhere Bedeutung nicht einsehen. Er hat hierin und noch in manchen andern Dingen Verwandtschaft mit den spätern Mystikern des Mittelalters; wie sie hebt auch er hervor, wie wenig Worte genügen um die mystische Höhe des göttlichen Gedankens auszudrücken [2]). Es ist aber schon früher erwähnt worden, daß er noch näher an die ältern Mystiker sich anschließt und überhaupt in einem großen Kreise denkender Männer gern die Gedanken aufsucht, welche den seinen gleichen.

Wie die Mystiker ist er vom Gedanken Gottes erfüllt. Aber nicht in unmittelbarer Anschauung schwingt er sich sogleich zu demselben auf, sondern weiß uns die Wege zu deuten, auf welchen wir zu ihm gelangen. An die Worte des Apostels Paulus sich anschließend, daß uns das Unsichtbare Gottes durch seine Werke sichtbar werde, behauptet er, daß die Schöpfung wie ein Buch sei, dessen unsichtbare Gedanken wir aus seiner sichtbaren Schrift zu erkennen hätten [3]). Denn das Sinnliche lasse sich nicht aus sich erkennen, weil es beschränkt sei, nichts aber sich selbst beschränken könne [4]). Die Beschränktheit der Dinge weise uns auf ein Unendliches hin. In der Forschung nach den Gründen hätten wir ein Letztes anzunehmen, welches nicht beschränkt sein könne, weil es sonst

1) De conj. I, 10; 12.
2) De docta ign. I, 2; apol. doct. ign. fol. 35. a.
3) De possest fol. 174. b; Dür II Beil. II p. 451.
4) De possest l. l.

eine Ursache seiner Beschränktheit haben würde und also nicht als der letzte Grund angesehn werden dürfte. Das letzte Princip haben wir daher als das Größte anzusehn, welches ohne Schranke alles umfaßt. Eben deswegen muß es auch das Kleinste sein, weil ihm nichts fehlen darf[1]. Nur bei einem solchen letzten Princip kann unser Geist stehen bleiben, nur in dem Gedanken eines solchen die Erkenntniß aller übrigen Dinge gewinnen. Denn das Verursachte können wir nicht erkennen, wenn uns seine Ursache verborgen ist, aus welcher es erklärt werden muß. Auch uns selbst würden wir nicht zu erkennen vermögen, wenn wir nicht zum Gedanken Gottes, der ersten Ursache, gelangen könnten. Nur durch die Erkenntniß Gottes wird der Geist gesättigt[2]. So fordert der Cusaner das Sein Gottes, damit wir unser Streben nach Erkenntniß befriedigen können. Gott ist die absolute Wahrheit, welche wir suchen[3]. Er ist das Sein, welches vor jeder Verneinung vorausgesetzt werden muß; denn um etwas zu verneinen, muß man das Sein voraussetzen, welches verneint wird. Dieses Sein ist ewig, denn wir haben es als das zu denken, was nicht nicht sein kann; daher haben wir Gott ewige Nothwendigkeit beizulegen[4].

Noch besser als dieser Gang der Gedanken zeigt ein anderer Beweis, wie Nicolaus den Begriff Gottes zu fassen sucht. Was unmöglich ist, kann nicht geschehen.

---

1) De docta ign. I, 6.
2) De poss. fol. 179. a.
3) Ib. fol. 183. a.
4) Ib. fol. 182. b; de docta ign. I, 6.

Dem, was geschieht, liegt daher nothwendig das Geschehen-Können zum Grunde; das Möglich-Sein ist vor allem Werden und mithin ewig. Das Sein-Können kann aber nicht sich selbst zur Wirklichkeit bringen; denn sonst würde es früher in Wirklichkeit sein, als es in Wirklichkeit ist; daher muß es seinen Grund in einem wirklichen Sein haben, welches alles mögliche Sein begründet und der Grund alles dessen ist, was sein kann. Jedoch darf auch dieses wirkliche Sein nicht früher sein als das mögliche Sein, weil das letztere, wie gesagt wurde, ewig ist. Daher sind beide und ihre Verbindung in dem einen Grunde des möglichen Seins als gleich ewig zu setzen[1]). Diese Einheit der Wirklichkeit und der Möglichkeit (potentia) im ewigen Sein nennt nun der Cusaner Gott. Gott ist alles wirklich, was möglich ist; das ist seine Vollkommenheit, welcher nichts, was möglich ist, fehlen darf. Möglichkeit und Wirklichkeit sind daher in ihm unzertrennlich vereinigt, wärend in allen Dingen der Welt eine Verschiedenheit beider stattfindet; denn jedes Geschöpf kann anders sein, als es ist; seine Möglichkeit wird nicht durch seine Wirklichkeit gedeckt[2]). Zur Bezeichnung dessen, was Gott ist, ist der kürzeste Ausdruck: er ist das Können (posse est)[3]). Darin besteht die vollkommene Einheit Gottes, daß Möglichkeit und Wirklichkeit, welche in allen weltlichen Dingen getrennt sind, in ihm dasselbe sind[4]).

---

1) De poss. fol. 175. a; de venat. sap. 3.
2) Ib. 12; de poss. l. l.
3) Ib. fol. 176. a. daher der Titel possest.
4) Ib. fol. 175. a.

Die Vereinigung der Gegensätze, welche durch diese Betrachtungsweise eingeleitet wird, bezeichnet der Cusaner wohl geradezu als den Grundzug seiner Philosophie [1]). Er überläßt sich demselben in der Weise der mystischen Theologie, die unstreitig die ersten Anregungen seiner Philosophie abgegeben hat, nicht selten bis zum Übermaße. So wie Großes und Kleines, Wirklichkeit und Möglichkeit, die wichtigsten Unterschiede, in Gott zu unterschiedloser Einfachheit verbunden sind, so ist er über jedem Unterschiede erhaben. Licht und Finsterniß, Sein und Nicht-Sein vereinigen sich in seinem Begriffe [2]). Wir würden ihn nicht richtig denken, wollten wir ihn nur als die höchste Intelligenz betrachten, vielmehr muß er als die Einheit der Intelligenz und des Intelligibeln gedacht werden [3]). Als das Princip aller Dinge ist Gott alles, aber auch zugleich nichts von allem, weil er keine von den Beschränkungen an sich trägt, welche jedes besondere Ding treffen [4]). Daher muß von ihm alles bejaht und alles verneint werden und er ist also die Vereinigung der Bejahung und der Verneinung, des Seins und des Nicht-Seins [5]). Hierauf beruht die affirmative und die negative Theologie. Jene kann zum Gottesdienste nicht entbehrt werden; denn wir müssen Gott als etwas, was ist, verehren; sie würde aber zum Götzen-

---

1) De docta ign. III fin. Debet autem in his profundus omnis nostri humani ingenii conatus esse, ut ad illam se elevet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt.

2) De venat. sap. 13.

3) De docta ign. I, 10.

4) Ib. 16.

5) De poss. fol. 176. a; 177. b.

dienste, zur Verehrung des Geschöpfes führen, wenn nicht die andere hinzuträte um uns zu belehren, daß Gott nichts von allem ist[1]. Gott ist weder Substanz noch Accidens; er ist supersubstantiell und kann in keiner Kategorie ausgedrückt werden[2]. In der Vereinigung der Gegensätze in einer dritten höhern Einheit findet Nicolaus auch das Geheimniß der Dreieinigkeit, vergißt dabei aber auch nicht die Vorsichtsmaßregeln seiner verneinenden Theologie; vielmehr erscheint ihm die Lehre von der Dreieinigkeit nur als ein menschliches Bild, welches das Verhältniß Gottes zu den Geschöpfen ausdrückt; dieses Verhältniß ist freilich Gott wesentlich, kann aber doch den vollen Gehalt seines Gedankens nicht erschöpfen[3].

Wer die ältere Mystik kennt, dem sind ähnliche Sätze schon vorgekommen. Wie seine Vorgänger, so ließ auch der Cusaner von dem Richtigen, was seiner Lehre zum Grund liegt, zu Übertreibungen sich fortreißen. Von den Sätzen, daß Gott alle Wahrheit in sich vereine, daß er das Maß, der richtige, vernünftige Grund (ratio), das Wesen (quidditas) aller Dinge sei[4], daß er daher auch die Verschiedenheiten und Gegensätze der Dinge in sich verbinde, schritt er zu der Behauptung fort, daß Gott auch Bejahung und Verneinung, Sein und Nicht-Sein, Unendliches und Endliches in seinem Begriffe verbinde, ohne auf die verschiedene Bedeutung zu achten, in welchen diese Begriffe genommen werden müssen, um eine Vereinigung zu gestat-

1) De docta ign. I, 26.
2) Ib. 18.
3) Ib. 9; 24; de poss. fol. 175. a; de pace fid. 7 sq.
4) De docta ign. I, 17; II, 4.

statten, und endete daher mit dem Satze, daß in dem Gedanken Gottes auch Widersprechendes vereinbar sei. Ein solcher Widerspruch scheint ihm kein Widerspruch zu sein; er liegt in Gottes Begriff; er ist das Ende ohne Ende [1]). Die Folge hiervon ist, daß er die Erkenntniß Gottes in dieser Höhe der alles Denken übersliegenden Vereinigung uns abspricht, weil wir das Widersprechende in unsern Gedanken nicht vereinigen können. Wie kurz ist nun die Theologie! Auf jede Frage über Gott können wir Ja und Nein antworten. Er ist dieses und jenes; er ist weder dieses, noch jenes. Aller Dinge Wesen ist ihm zuzuschreiben und doch scheint besser gesagt zu werden, daß er vielmehr keins von allen Wesen der Dinge ist [2]). Da nimmt er seine Zuflucht zur negativen Theologie. Gott wird besser durch Verneinungen als durch Bejahungen berührt; er wird durch das Nicht-Wissen erkannt [3]). Alles denken wir durch Verhältnisse; das Unendliche aber hat kein Verhältniß zu irgend einem Endlichen und kann daher nicht erkannt werden [4]). Unser Erkennen schließt sich an Worte an; Gott aber ist über jedem Namen [5]). Wir begreifen alles durch Begriffe; was aber unendlich ist läßt sich nicht begreifen; denn jeder Begriff ist ein Begriff von Etwas, welches eine Schranke in sich schließt und einen allgemeinern, höhern Begriff voraussetzt; daher giebt es keinen

1) De visione dei 13. Coincidentia autem illa est contradictio sine contradictione, sicut finis sine fine.

2) De conjecturis I, 7.

3) De poss. fol. 182. a; 183. b.

4) De docta ign. I, 1.

5) Ib. 24.

Begriff von Gott [1]). Dies zwar nicht allein ist der Grund seiner Lehre von der gelehrten Unwissenheit, aber doch einer der wichtigsten Beweggründe zu ihr. Er findet, daß der schon einen großen Schritt zur Weisheit gemacht habe, welcher weiß, daß er nichts wissen könne [2]), und er begreift sehr gut, daß man die Wirkung nicht begreifen könne, wenn man ihre Ursache nicht erkannt habe [3]).

Diese Richtung seiner Gedanken würde kaum Erwähnung verdienen, da sie nur ältere Lehren mit einigen Abänderungen wiederholt, wenn sie nicht in fruchtbarere Untersuchungen eingriffe. Die Aufhebung aller Unterschiede, selbst der Widersprüche in Gott führt den Cusaner natürlich zu einer Lehrweise, welche pantheistische Vorstellungen begünstigt. Denn sollte sie nicht auch zur Aufhebung des Unterschiedes zwischen Gott und Welt hintreiben? Es würde nicht schwer halten eine Zahl seiner Aussagen anzuführen, welche in diesem Sinn gedeutet werden könnten [4]); es ist aber auch schon deutlich genug aus seiner Lehre von dem Zusammenfallen aller Gegensätze und Widersprüche, daß er auf solche Äußerungen geführt werden mußte. Aber wir können auch seine Bemühungen nicht übersehn den Unterschied zwischen Gott und der Welt geltend zu machen. Auf das Stärkste wird

---

1) Ib. 4; de poss. fol. 179. a; de venat. sap. 14.

2) De poss. fol. 179. a. Doctior sciens se scire non posse.

3) De docta ign. II prol.

4) Z. B. de docta ign. II, 6. Universale absolutum deus est. Ib. 9. Gott ist Weltseele oder mens mundi. Ib. II, 13. Ebenso, aber absque immersione. Ib. II, 4. Gott ist absoluta quidditas mundi seu universi. Ib. 6. Er ist die Welt selbst ohne Contraction.

er ausgedrückt, wenn Nicolaus behauptet, Gott stehe von den Geschöpfen unendlich ab, so wie das Unsichtbare vom Sichtbaren [1]). Doch würden wir auf solche Ausdrücke wenig Gewicht legen, wenn sie nicht mit der ganzen Richtung seiner Forschungen in Übereinstimmung ständen. Wir haben gesehn, daß er von dem Dasein der weltlichen Dinge ausgeht, aber eine Ursache derselben fordert, weil die Wirkung nicht ohne die Ursache, das Begründete nicht ohne sein Princip erkannt werden könne. Hierin liegt ihm schon der Unterschied zwischen Gott und der Welt, welchen er auch in seinen folgenden Untersuchungen nicht außer Augen läßt. Gott ist das Princip der Dinge und als solches alles in Wirklichkeit; seine wirkliche Macht umfaßt alles, was werden kann, und hat daher alle Möglichkeit in sich in wirklicher Weise [2]); deswegen ist er vollkommen und unendlich und die Verneinung, welche er in sich schließt, ist die reine Verneinung des Endlichen; er ist das Negativ-Unendliche, wie Nicolaus sagt. Dagegen die Welt, von welcher ausgegangen wird, bietet nur deswegen den Anknüpfungspunkt für die Forschung dar, weil sie unvollkommen ist und nicht aus sich erklärt werden kann oder weil sie in einer Vielheit beschränkter Dinge sich darstellt. Sie umfaßt zwar alles, was sein kann, ebenso wie Gott, aber nur in privativer Weise; sie ist nur das Privativ-Unendliche, wie Nicolaus sich

---

1) De poss. fol. 175. b.

2) De poss. fol. 175. a. Omnia enim, quae quocunque modo sunt aut esse possunt, in ipso principio complicantur, et quaecunque creata sunt aut creabuntur, explicantur ab ipso, in quo complicata sunt.

ausdrückt, weil an jedem Einzelnen die Privation haftet [1]). Wenn daher unser Philosoph auch im Begriffe Gottes die Vereinigung aller Gegensätze anstrebt, so bleibt er sich doch dessen bewußt, daß er Gott nur als Princip und also im Gegensatze gegen das von ihm Begründete zu denken unternommen hat.

Aber weil er ihn als Princip gedacht wissen will, kann er auch kein zweites Princip neben ihm dulden. Er kann nicht aus einer ihm fremden Materie die Welt gebildet haben. Die Dinge der Welt sind mit der Materie nothwendig verflochten, weil sie nur eine Möglichkeit des Seins haben und die Materie nichts anderes als nur die Möglichkeit des Seins ist, wie Aristoteles richtig gelehrt hat. Aber die Möglichkeit des Seins stammt ihnen aus nichts anderm als aus ihrem Principe. Eben weil Gott das Princip ist, hat er die Macht alle Dinge hervorzubringen und diese seine Macht enthält die Möglichkeit aller Dinge, die erste Materie. Wir sehen hierin den Grund, warum der Cusaner darauf dringt, daß wir im ersten Principe Wirklichkeit und Möglichkeit als vereint setzen sollen. Gott schafft die Dinge aus nichts anderm, als aus sich [2]). Er ist der Schöpfer der Welt, weil er alles in sich umfaßt und alles aus sich entfaltet; im höchsten Princip haben wir diese Gegensätze zusammenzudenken, wenn wir auch ihre Vereinigung in unsern Gedanken nicht erreichen können [3]). Eben hierin sieht er

1) Ib. fol. 182. b; de docta ign. I, 2; II, 1; 4. Die Welt ist das maximum contractum oder concretum.

2) De poss. fol. 183. b. De nullo alio creat, sed ex se.

3) De docta ign. II, 3.

nun den Irrthum der Aristotelischen Lehre, daß er die Materie, welche in der Welt ist, aus keiner höhern Materie ableite. Daraus fließe ihm die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der niedern, sinnlichen Materie. Er hätte einsehn sollen, daß dieser sinnlichen Materie der weltlichen Dinge die höhere Materie vorausgehe, welche nichts anderes ist als die Möglichkeit der geschaffenen Dinge in Gott [1]). Auch der Schwierigkeit, welche die Schöpfungslehre dem Satze entgegengesetzt hatte, daß Gott alles aus sich schaffe, begegnet der Cusaner durch die Unterscheidung der höhern und der sinnlichen Materie. Denn jene ist keine veränderliche Natur; sie ist ewig und mit der Wirklichkeit eins [2]). Daher verändert sich Gott nicht, indem er die Welt aus sich hervorbringt, eben so wenig als er sich verändert, indem er die Welt regiert. Denn die ewige Vorsehung, mit welcher er alles beherscht, bleibt immer dieselbe [3]).

Mit dieser Frage nach dem Ursprung der Dinge beschäftigt sich Nicolaus viel und es ist nichts Wunderbares, daß dabei auch Ausdrücke vorkommen, welche an Emanationslehre erinnern. Aber die Grundsätze der Emanationslehre billigt er nicht. Gott kann die Kräfte der Dinge nicht in absteigenden Graden nach einander her-

---

1) De ven. sap. 9.

2) De poss. fol. 178. a. Quia mundus potuit creari, semper ergo fuit ipsius essendi possibilitas. Sed essendi possibilitas in sensibilibus materia dicitur. Fuit igitur semper materia, et quia nunquam creata, igitur increata, quare principium aeternum. — — Praesupponit enim posse fieri absolutum posse, quod cum actu convertitur.

3) De docta ign. I, 22.

vorgehen lassen, sondern unmittelbar aus seinem Willen ist die Welt vollständig entsprungen [1]). Die Nothwendigkeit, in welcher sein Wille mit seiner Allmacht zusammenfällt [2]), wird auch keinesweges in einem physischen Sinne genommen; vielmehr herscht beim Cusaner in seinen Ansichten über die Schöpfung der Gedanke an den Willen Gottes vor, welcher in ihr sich offenbare.

Man begreift aber wohl, daß die Vorliebe, mit welcher diese Untersuchungen von ihm verfolgt werden, seinen skeptischen Sinn zu nähren geeignet sind. Dieser ist im Allgemeinen gegründet in dem Ideal des Wissens, welches er erreichen möchte. Daher kann er nicht zugeben, daß wir eine Erkenntniß der Wirkung haben könnten, wenn wir nicht ihre Ursache wissen. In den verschiedensten Formen wird dieses Ideal von ihm ausgedrückt, sie laufen aber wesentlich alle darauf hinaus, daß wir ein jedes Ding nur in seinem Zusammenhange mit allen Dingen und alle Dinge nur in ihrem Zusammenhange mit Gott, ihrer allgemeinen Ursache, wahrhaft zu erkennen im Stande sein würden. Gott ist die Wahrheit, welche alles umfaßt; in einer wahrern Weise ist alles in ihm, als jedes in sich selbst besteht. Da ist alles mit allem verbunden und so wie die Hand eine wahrere Hand ist, wenn sie mit dem ganzen lebendigen Körper und mit der belebenden Seele verbunden gedacht wird, als wenn man sie abgehauen vom Leibe sich denkt, so werden wir alles in seiner Verbindung mit Gott in sei-

---

1) Ib. II, 4.
2) Ib. II, 3.

ner wahrern Bedeutung erkennen, als wenn wir es gesondert für sich betrachten, und doch haben wir dabei noch überdies zu beachten, daß Gott nicht sowohl Weltseele ist, als wirkende, formelle und Endursache aller Dinge [1]). Dieses wahrere Sein der Dinge in Verbindung mit Gott ist das Ziel unserer Erkenntniß. Daher sollen wir von dem besondern Sein der Dinge in ihrer eigenen Natur absehn, um auf ihren allgemeinen Grund vorzudringen, wenn wir ihre Wahrheit erkennen wollen [2]). Dies heißt es, wenn verlangt wird, daß wir in der sinnlichen Welt wie in einem Buche geistig die Gedanken Gottes lesen sollen [3]). Daher dringt Nicolaus auch wiederholt auf den Satz, daß alles in allem sei. Er sagt von ihm, in einem höhern Sinne dürfte er wohl zu nehmen sein, als in welchem ihn Anaxagoras aufstellte. Denn in der Welt hänge alles so zusammen, daß nichts ohne das übrige das sein würde, was es ist. Eben aus diesem Grunde fordert er, daß in der Schöpfung alles zugleich und das Ganze in seiner Vollständigkeit gesetzt sei [4]). Er billigt in dieser Denkweise die Lehre des Platon, daß die Welt einem thierischen Wesen gleiche, dessen Theile so zusammenhängen, daß keiner derselben von den übrigen abge-

1) De poss. fol. 175. b. Sicut essentia manus verius habet esse in anima, quam in manu, cum anima sit vita et mortua manus non sit manus, ita de toto corpore et singulis membris, ita se habet universum ad deum, excepto quod deus non est anima mundi etc.

2) Ib. fol. 183. a.

3) Ib. fol. 174. b.

4) De docta ign. II, 4.

sondert sein Wesen behaupten könnte [1]). Daher verkündigt sich in einem jeden Dinge das Ganze, wenn gleich in einer besondern und eigenthümlichen Weise. Denn das Ganze unverkürzt kann es freilich nicht sein, sonst wäre es Gott. Nur in zusammengezogener Weise stellt ein jedes in der Welt das Ganze dar und die Welt überhaupt ist daher ein Bild Gottes, so wie dasselbe in der Vielheit zeitlicher Folge und räumlicher Ausbreitung sein kann, die Erscheinung des unsichtbaren Gottes. Wie der Mensch in allen seinen Gliedern ist, wie die Hand im Fuße ist, weil der Mensch und seine lebendige Kraft in ihm ist, obgleich alles im Fuße als im Fuße, alles im Auge als im Auge ist, so ist Gott in Allem und alle Dinge sind in Gott, obwohl ein jedes in seiner besondern Weise ist und Gott, sich immer gleich bleibend, in jedem Dinge nach seiner besondern Weise sich darstellt [2]). Eine allge-

---

1) Ib. 13.

2) Ib. 5. Universum enim quasi ordine naturae ut perfectissimum praecedit omnia, ut quodlibet in quolibet esse posset — — et ita quodlibet recipit omnia, ut in ipso sint ipsum contracte. — — Non est ergo aliud dicere quodlibet esse in quolibet, quam deum per omnia esse in omnibus et omnia per omnia esse in deo. Cum quaelibet res actu omnia esse non potuit, quia fuisset deus, — — ob hoc fecit omnia in diversis gradibus esse, sicut et illud esse, quod non potuit simul incorruptibiliter esse, fecit incorruptibiliter in temporali successione esse, ut ita omnia id sint, quod sunt, quoniam aliter et melius esse non potuerunt. Quiescunt igitur omnia in quolibet, quoniam non potest unus gradus esse sine alio, sicut in membris corporis quodlibet confert cuilibet et omnia in omnibus contentantur. De poss. fol. 183. a. Quid est ergo mundus, nisi invisibilis dei apparitio? Quid deus, nisi visibilium invisibilitas? De docta ign. I, 11; de conj. II, 10.

meine Liebe, welche durch alle Geschöpfe hindurchgeht, verbindet eins mit allem und läßt das Ganze in einem jedem Besondern erscheinen [1]. Alles strebt nach dem Besten, welches das Ganze ist, und erhält sich nur dadurch, daß es sich mittheilt, indem es sein Geschäft in der Welt versieht und in diesem Geschäfte den übrigen Dingen dient. Dieses Zusammenwirken aller Dinge, diese gegenseitige Mittheilung unter ihnen ist unmittelbar auf Gott zurückzuführen. Denn die Einheit der Welt beruht auf der Intelligenz Gottes, welcher das Band der Liebe um alle Dinge geschlungen hat [2]. So, sehen wir, hat der Cusaner ein strenges System der Dinge vor Augen und ist davon überzeugt, daß ein jedes Glied desselben nur in seinem Zusammenhange mit dem ganzen Systeme richtig begriffen werden könne. Dies ist der Hauptgrund der skeptischen Blicke, welche er über unsere wissenschaftlichen Bestrebungen wirft.

Es sind aber noch viele andere Zweifelsgründe, welche sich an ihn anschließen. Sie bilden sich ihm zu einem Systeme über unser Erkennen aus und hieran wird man wohl bemerken können, daß es ihm nicht sowohl um den Zweifel, als um eine kritische Vergleichung unseres Erkennens mit seinem Ideale der Wissenschaft zu thun ist.

---

1) De docta ign. II, 10.

2) Ib. 6; 12. Ita quidem deus benedictus omnia creavit, ut, dum quodlibet studet esse suum conservare quasi quoddam munus divinum, hoc agat in communione cum aliis, ut sicut pes non sibi tantum, sed oculo ac manibus ac corpori et homini toti servit per hoc, quia est tantum ad ambulandum, et ita oculo et reliquis membris, pariformiter de mundi partibus.

Unserm Verstande kommt es zu zu erkennen. Sein Sein ist sein Erkennen und sein Erkennen ein Theilhaben an der Wahrheit [1]. Um aber an der Wahrheit Theil zu haben, muß er sich derselben verähnlichen. Denn das Erkennen ist nichts anderes als eine Verähnlichung des Erkennenden und des Gegenstandes der Erkenntniß. Der Verstand muß das zu Erkennende messen [2]. Das Forschen besteht nur darin, daß wir ein Unbekanntes mit dem Bekannten vergleichen und jenes vermittelst dieses uns bekannt machen, jenes durch dieses Messen. Es beruht auf einer geistigen Meßkunst. Am deutlichsten zeigt sich dies in der Mathematik [3]. Daher gebraucht auch der Cusaner die Mathematik sehr gern zur Erläuterung des denkenden Verfahrens, in welchem wir der Wahrheit auf die Spur zu kommen suchen. Wenn wir nun aber in der Anwendung der Mathematik auf die Erkenntniß der Dinge eine genaue Messung des einen Gegenstandes durch einen andern anstreben müssen, so zeigt sich die Schwierigkeit der Aufgabe unverkennbar. Denn nicht einmal von körperlichen Dingen, wie viel weniger von geistigen, können wir eine vollkommen genaue Messung gewinnen. Die Regeln der Messung lassen sich wohl genau bestimmen; aber in ihrer Anwendung auf die wirklichen Dinge läßt sich eine immer genauere Messung denken und die vollkommene Genauigkeit des Wissens wird nie erreicht [4].

---

1) De docta ign. I praef.; de conj. II, 6.

2) De poss. fol. 176. b. Nisi enim intellectus se intelligibili assimilet, non intelligit, cum intelligere sit assimilare et intelligibilia se ipso seu intellectualiter mensurare.

3) De docta ign. I, 1.

4) L. l.; ib. II, 1.

Die Wahrheit hat nur ein genaues Maß, das ist die Wahrheit selbst. Wir, von zeitlichen und räumlichen Verhältnissen, von unserer besondern Gattung und Art, von unserer individuellen Beschaffenheit abhängig, können nicht der Wahrheit selbst gleich sein. Nur wie das Polygon im Kreise zur Messung der Peripherie gebraucht wird, ohne daß es jemals ihr gleich kommen könnte, in einer solchen der Wahrheit sich nähernden Weise können wir an ihr Theil haben [1]). Ein jedes Ding ist nur sich selber gleich, alles nur in sich genau [2]). Die Verschiedenheit der Denkenden von einander und von der gedachten Sache läßt nicht zu, daß eins das andere in seiner genauen Wahrheit erkenne. Nicht einmal ein Mensch, meint Nicolaus, würde den andern Menschen vollkommen zu verstehen im Stande sein [3]).

Alle diese Betrachtungen lassen sich auf einen Gedanken zurückführen, welchen der Cusaner seiner Untersuchung der Dinge durchgängig zum Grunde legt. Man hat ihn später mit dem Namen des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden bezeichnet. Nicht zwei Dinge in der Welt können einander gleich sein. Eben aus dem Gedanken, welcher der ganzen Denkweise des Nicolaus zum Grunde liegt, an das System aller Dinge und Begriffe, geht ihm dieser Satz hervor. Mehrere Dinge können nicht einander gleich sein, sonst würden sie aufhören mehrere Dinge zu sein. Gattung muß von Gattung, Art von Art, Individuum von Individuum verschieden sein; jedes Ding

1) Ib. I, 3.
2) De conj. I, 13.
3) Ib. I, 2.

muß in seiner Zahl, seinem Gewichte, seiner Substanz von jedem andern Dinge sich unterscheiden [1]. Nur Gott allein, welcher alles umfaßt, durch seine eigene Begriffserklärung ist und durch nichts anderes definirt werden kann, kommt es nicht zu ein Anderes zu sein, welches ein Anderes von sich ausschließt [2]. In der Welt dagegen giebt es keine aliquote Theile, wie sie von der Mathematik angenommen werden, d. h. keine Theile, welche als gleiche Einheiten betrachtet werden dürften, sondern ihre Theile sind wie die Glieder eines organischen Wesens, von welchen keins dem andern gleich sein kann [3]. Alles muß sich in seinem bestimmten Verhältnisse zur Welt gestalten und weil jedes Ding eine andere Stelle in der Welt innehat, so müssen wir daraus schließen, daß jedes nach seiner verschiedenen Stelle auch eigenthümlich beschaffen ist [4].

Die Gründe aber, welche auf eine durchgängige Verschiedenheit aller Dinge dringen, fordern zugleich die entgegengesetzte Seite der Betrachtung. Durch den Satz des

---

1) De docta ign. II, 1; 11, III, 1. Plura autem, in quibus universum actu contractum est, nequaquam summa aequalitate convenire possunt, nam tunc plura esse desinerent; omnia igitur ab invicem differre necesse est, aut genere, specie, numero, aut specie et numero, aut [genere et] numero, ut unumquodque in proprio numero, pondere et substantia subsistat. De conj. II, 3.

2) De ven. sap. 14.

3) De docta ign. II, 12. Mundus — — non habet partes aliquotas, sicut nec homo aut animal, nam manus non est pars aliquota hominis, licet pondus ad corpus videatur proportionem habere.

4) De conj. II, 8.

Nichtzuunterscheidenden läßt sich der Cusaner nicht fortreißen das Gleichartige aller Dinge zu übersehn. So wie wir durch die Begriffserklärung dazu angewiesen werden die Verschiedenheit der Gattungen von den Gattungen, der Arten von den Arten, der Individuen von den Individuen anzuerkennen, so verweist sie uns auch darauf, daß die Individuen in ihrer Art, die Arten in ihrer Gattung, die Gattungen in ihrer höhern Gattung übereinkommen. Gott ist nicht allein das, was durch nichts Anderes definirt werden kann, sondern dient auch zur Definition jedes Andern. An ihm hat alles Andere Theil [1]), wenn auch in verschiedener Weise und in verschiedenen Graden, das Seiende an seinem Sein, das Lebende an seinem Leben, das Erkennende an seinem Erkennen [2]). Schon früher wurde auseinandergesetzt, wie in Allem Alles ist, weil alles durch einen lückenlosen Zusammenhang aller Dinge verbunden wird. Es giebt keinen niedrigsten Grad des Daseins, welcher dem höchsten Grade schlechthin entgegengesetzt wäre; es giebt keinen reinen und absoluten Gegensatz; sondern alles in dieser Welt, aus demselben Princip entsprungen, aus derselben Möglichkeit Gottes hervorgegangen, muß auch die Eintracht bewahren, welche in der allgemeinen Materie, der Mutter aller Dinge, gegründet ist [3]). Selbst die Elemente sind sich einander nicht so entgegengesetzt, daß sie

1) De ven. sap. 14.
2) De conj. II, 6.
3) De docta ign. II, 1. Ad alterum purum oppositorum non devenitur. De conj. II, 3; 10. Non est differentia sine concordia.

nicht ein allgemeines Element in sich enthielten, welches die Gemeinschaft ihrer Natur bezeugte; sie sind nicht sowohl Elemente, als elementirt, indem sie aus der allgemeinen Materie gebildet sind, welche über alles, über Sinnliches und Nicht-Sinnliches, sich erstreckt, aber auch nirgends rein vorhanden sein kann, sondern überall in Unterschieden sich zu erkennen geben muß [1]). So ist die Wahrheit in Allem, aber in jedem in verschiedener Weise, in dem Steine ist sie als Stein, im Menschen als Mensch, in der Seele als Seele, in der Vernunft als Vernunft [2]).

Hieraus ergiebt sich nun für unser Erkennen ein tröstlicherer Schluß. Zwar sind wir nichts vollkommen genau zu messen im Stande; aber einigermaßen der Wahrheit der Dinge nachzukommen wird uns doch wohl verstattet sein, sofern wir nemlich etwas Gleichartiges mit den Dingen haben, was wir mit ihnen vergleichen und durch welches wir sie messen können.

In Rückblick hierauf macht nun Nicolaus Cusanus auf einen wichtigen Grundsatz aufmerksam, welcher zwar schon früher anerkannt worden war, aber in der neuern Philosophie mit immer größerer Gewalt sich geltend machen sollte. Das Bekannte, durch welches wir das Unbekannte messen und erkennen lernen sollen, ist unsere Seele. Von dieser unserer Seele müssen wir in der Erforschung der Wahrheit ausgehen. Von ihr dürfen wir auch ausgehn, weil sie uns eine Sicherheit gewährt, welche keinem Zweifel Raum giebt. Denn daß die Seele

1) De conj. II, 4.
2) Ib. I, 6 u. sonst häufig.

sei, können wir nicht bezweifeln, weil ohne sie kein Zweifel erhoben werden könnte [1]). Alles andere wissen wir nur durch sie; sie dagegen erblicken wir unmittelbar in ihren Werken, wenn es auch nur in den sinnlichen Thätigkeiten, in welchen sie sich entfaltet, sein sollte [2]). Durch sie mögen wir von den übrigen Dingen der Welt Kunde erhalten, indem sie uns ihre Zeichen in unserer Seele senden; aber selbst von den übrigen Dingen der Welt, welche das meiste mit uns gemein haben, von andern Menschen, wissen wir nur durch solche Zeichen, welche wir durch lange Übung zu verstehen gelernt haben und dennoch nur in der Weise der Meinung deuten können [3]). So sind wir angewiesen auf uns selbst in allem unsern Forschen, in unserer Seele verschlossen; nur von diesem Standpunkte aus, wenn überhaupt, würden wir zur Erforschung der Wahrheit gelangen können.

Aber auch hier noch erheben sich neue Zweifel. Dürfen wir denn sagen, daß wir unsere Seele erkennen? Die Selbsterkenntniß kann wohl als Ziel, aber nicht als Anfang aller Weisheit angesehn werden [4]). Der Ausgangspunkt unserer Erkenntniß ist nur in den Werken der Seele zu suchen, welche wir allerdings unmittelbar erkennen; in ihren sinnlichen Entwicklungen schauen wir sie an, in ihrer Vielheit wissen wir von ihr, aber nicht

1) Ib. I, 9. Non potest igitur dubitari, an sit (sc. anima), cum sine ea dubia moveri non possint.

2) L. l.

3) De docta ign. II, 12 fol. 22 b.

4) De conj. II, 17.

in ihrer Einheit [1]). Da sehen wir nun, daß uns das Niedere erleuchten muß; nur von ihm aus können wir zu dem Höhern emporsteigen. Vom Sinnlichen müssen wir beginnen und uns eingestehn, daß wir ohne die Sinne nichts zu erkennen vermögen [2]). Eben deswegen wird auch das Leben der Seele mit dem sinnlichen Leben als gleichbedeutend gesetzt [3]). Vom Körperlichen unterscheidet zwar Nicolaus die Seele ohne allen Zweifel, indem er ihr Wesen nur in ihrer Thätigkeit sucht, denn sie ist ihm die Belebung des Körpers [4]); aber sie ist deswegen mit dem Körper auch in einer unzertrennlichen Gemeinschaft, so wie Äußeres und Inneres, Leib und Seele, gegenseitig auf einander verweisen und ohne einander ihr Geschäft nicht verrichten können [5]).

Doch müssen wir uns eingestehn, daß der Sinn für sich keine Erkenntniß uns gewähren könnte. Alles, was wir dem Sinn zuschreiben können, ist nur, daß er unserer Erkenntniß dient; als ein Werkzeug soll er sich gebrauchen lassen von dem, was der Cusaner die Vernunft nennt [6]). In sehr treffenden Zügen schildert er die Schwäche des Sinnes. Nur Besonderes faßt er auf; immer nur kann er Theile, aber nicht das Ganze er-

1) Ib. I, 9. Animae virtutem seu unitatem non in se, sed ejus corporali exploratione (explicatione?) sensibiliter intuemur.

2) Ib. II, 16.

3) Ib. I, 6.

4) Viricatio corporis; daher ist sie in allen belebten Gliedern gegenwärtig. Ib. II, 16 fol. 61. b.

5) Daher die Wahrhaftigkeit der Physiognomik. De conj. II, 10.

6) Ib. I, 10.

blicken; selbst von einer körperlichen Gestalt, z. B. von einer Kugel, sieht er in jedem Augenblicke nur einen Theil, und wenn wir aus mehrern Theilen das Ganze erkennen, so haben wir nicht dem Sinn diese Erkenntniß zu danken, sondern die Vernunft muß aus den Theilen das Ganze sich zusammensetzen [1]). Ebenso faßt der Sinn nur den gegenwärtigen Augenblick auf und vermag nicht die Vergangenheit mit der Zukunft durch die Gegenwart zu verbinden [2]). So kann es das Geschäft der Verbindung, welche unser Denken fordert, nicht vollziehn; aber auch eben so wenig ist er der Unterscheidung gewachsen, welche wir zu gewinnen suchen sollen. Der Sinn empfindet nur; er unterscheidet nicht. Das Empfundene bejaht er; eine Verneinung ist außer seiner Macht; eine jede Unterscheidung schließt aber eine Verneinung in sich. Die Vernunft, welche sich des Sinnes bedient, muß die Verneinung hinzufügen um das Empfundene von einem andern, welches nicht empfunden worden, zu unterscheiden [3]). Daher faßt der Sinn alles nur verworren auf. Er weiß seinen Gegenstand nicht von den Mitteln zu unterscheiden, durch welche derselbe zur Empfindung gelangt.

---

1) Ib. II, 16 fol. 63. a. Sensus autem visus non sphaeram, sed partem ejus tantum potest intueri, sed per rationem partem cum parte componentem attingit. De docta ign. III, 4. Sensus non attingit nisi particularia.

2) De conj. I, 10.

3) L. l. Sensus enim sentit et non discernit, omnis enim discretio a ratione est. — — Quapropter sensus ut sic non negat, negare enim discretionis est. Tantum enim affirmat sensibile esse, sed non hoc, aut illud. Ratio ergo sensu ut instrumento ad dicernendum sensibilia utitur.

In dem Sinnenwerkzeuge mischt sich die Natur des Gegenstandes mit der Natur des Empfindenden. So wird der Gegenstand durch den Sinn niemals in seiner reinen Natur, sondern immer nur verworren aufgefaßt [1]). Wenn nun der Sinn weder unterscheiden noch verbinden kann, so ist er ohne Vernunft blind. Nur Zeichen bietet er uns dar, welche wir verstehen müssen, um von ihnen einen Gebrauch für unsere Erkenntniß zu machen. Ohne die Aufmerksamkeit unserer Vernunft würden wir die sinnlichen Eindrücke auch nicht einmal bemerken; aber mehr als des bloße Aufmerken gehört dazu, wenn wir das Bemerkte verstehen sollen. Anders hört der eine Rede, welcher die Sprache versteht, als der, welcher sie nicht versteht. Nur der erstere kann aus dem sinnlichen Zeichen die Wahrheit herausziehn, welche es verkünden soll [2]).

Nicolaus Cusanus nennt das sinnliche Erkennen ein grobes, dem Körperlichen sich zuwendendes. Er vergleicht die Sinnlichkeit mit der gröbsten Rinde der niedrigsten Welt; nur mit dem Umkreise habe sie es zu thun, vom Mittelpunkte wisse sie nichts. So wie man die sinnliche und die intelligible Welt unterschieden hat, so unterscheidet er drei Welten. Der Mittelpunkt der einen Welt ist Gott; diese Welt ist in Gottes Gedanken, das Urbild der geschaffenen Dinge. Der Mittelpunkt der andern Welt ist die Intelligenz; das ist die intelligible Welt, wie sie in den Gedanken rein verständiger Geschöpfe sich darstellt. Der Mittelpunkt der dritten Welt ist die Ver-

---

1) Ib. I, 6; 13; II, 9; 16 fol. 63. a; compendium 5.
2) De conj. II, 16 fol. 62. a sqq.; comp. 2; 6.

nunft; dies ist die sinnliche Welt, weil die Vernunft alles durch den Sinn erkennt. Aber der Sinn hat es allein mit der Schale der Dinge zu thun; in ihren Kern dringt er nicht ein [1]). Überall setzt der Cusaner jeder Weise des Erkennens eine Weise des Seins zur Seite; so bezeichnen ihm diese drei Welten die verschiedenen Arten des Seins, welche durch die verschiedenen Arten des Erkennens aufgefaßt werden, das göttliche, das intelligible und das sinnliche. In allen diesen Gebieten ist alles und dasselbe, nur in verschiedener Weise wird es in jedem erkannt, in der göttlichen Welt in göttlicher, in der intelligibeln in intelligibler, in der sinnlichen in sinnlicher Weise [2]). Dabei wird der Gegensatz hervorgehoben, in ähnlicher Weise, wie es schon Aristoteles gethan hatte, zwischen dem Wege unseres Erkennens und dem Wege, welchen die Erzeugung der Dinge geht. Von Gott werden die Intelligenzen hervorgebracht, diese erzeugen das vernünftige Denken, welches zuletzt in das Sinnliche und Körperliche sich versenkt, wärend wir in umgekehrtem Wege von dem Sinnlichen ausgehn müssen um zur Vernunft, durch sie zur Intelligenz und zuletzt zu Gott aufzusteigen. Hier haben wir nach der mathematischen Darstellungsweise, in welcher Nicolaus sich gefällt, drei Linien der Bewegung und vier Endpunkte derselben zu unterscheiden. Gott ist der erste, die Intelligenz der zweite, die Vernunft der dritte Mittelpunkt; die Bewegung endet in dem Umkreise des Sinnlichen und des Körperlichen.

1) De conj. I. 14.
2) L. l.

An diesem Punkte aber angekommen kann die Bewegung nicht weiter fortgehn. Im Körperlichen, in der gröbsten Rinde des Seins endet der Weg der Erzeugung. Er hat nun die Cubikzahl erreicht, welche, wenn wir die Einheit, das Princip der Zahl, hinzurechnen, die Vierheit der Pythagoreer darstellt; die drei Maße des Raumes sind durch diesen Weg erfüllt. Daher wendet sich nun alles wieder zu seinem Ursprunge zurück und der Weg des Erkennens wird nun von der Vernunft eingeschlagen. Dieser Gang der Dinge ist wie ein Licht, welches ausstralt und die Räume der Finsterniß durchdringt bis in die äußerste Tiefe, wenn es aber diese erreicht hat, sich zurückwendet und auf seinen Ursprung reflectirt. Dies ist der Kreislauf des Seins und des Denkens und so kehrt alles in das Princip zurück, von welchem es ausgegangen ist [1]. Wir haben diesem Kreislaufe uns anzuschließen, indem wir von dem Sinn beginnen und durch unsere Vernunft zum Höhern aufsteigen.

Bei der Erkenntniß der Vernunft ist nun der Sinn immer mit im Spiele. Wir können nicht denken, ohne

1) Diese Gedanken wiederholen sich in verschiedenen Wendungen. Vergl. besonders de conj. I, 5 ff.; 10. Ego te etiam unum notare rogo, quomodo ipsa sensibilis unitas, cui non patet progrediendi ulterior via, in sursum regreditur. Nam descendente ratione in sensum, sensus redit in rationem. Et in hoc regressionis progressiones advertito. Redit enim sensus in rationem, ratio in intelligentiam, intelligentia in deum, ubi est initium et consummatio in perfecta circulatione. Ib. I, 11. Wo die Pyramide des Lichts und der Finsterniß, ein fortlaufendes Paradigma beim Nic. Cus. entworfen wird. Ib. II, 7; 16. Auch das Verhältniß zwischen Allgemeinem, Generellem, Speciellem und Individuellem hängt damit zusammen. De docta ign. II, 6.

daß ein sinnliches Bild unser Denken begleitet [1]. Dieses Bild ist ein Werk unserer Einbildungskraft, obgleich noch kein Gedanke der Vernunft, doch schon ein Fortschritt in der Erhebung unserer Seele, eine Bildung, welche dem sinnlichen Eindruck Gestalt in unserer Seele gegeben hat [2]. Daher setzt Nicolaus die sinnliche Einbildungskraft zwischen Sinn und Vernunft und schließt die Thätigkeit der Vernunft durch die Einbildungskraft an das Gehirn, das Werkzeug des Gemeinsinns, an um so das Sinnliche mit dem Geistigen zu verbinden [3]. In seiner mathematischen Darstellungsweise liegt die Versuchung die specifischen Unterschiede der geistigen Thätigkeiten in Gradunterschiede aufzulösen. Da kommt er zu dem Grundsatze, daß der höchste Grad der niedern Gattung in den niedrigsten Grad der höhern Gattung übergeht. So soll auch der höchste Grad des thierischen Lebens im Menschen mit dem niedrigsten Grade der Vernunft zusammenfallen, damit in solcher Weise der Zusammenhang der Welt in stetiger Folge bewahrt bleibe [4]. Daher fordert Nicolaus auch keinen andern Unterschied zwischen der Einbildungskraft und der Vernunft, als daß jene die niedere Vorbildung für diese, diese die höhere Entwicklung jener sei und faßt sogar beide unter denselben Begriff der Vernunft, welche theils die Vorstellung

---

1) De docta ign. III, 1.

2) Sensatio formata. De conj. II, 16 fol. 61. b.

3) Ib. fol. 62. b.

4) De docta ign. III, 1. Inter species diversas talis combinationis ordo existit, ut suprema species generis unius coincidet cum infima immediate superioris, ut sit unum continuum perfectum universum.

bilde, theils durch sie den Gegenstand erkenne [1]). Es sind dies bedenkliche Folgerungen; man wird aber gestehn müssen, daß sie in folgerichtiger Weise aus der seit langer Zeit herschenden Lehre von den Gradunterschieden unter den natürlichen Dingen gezogen worden sind.

Tiefer in die wesentlichen Unterschiede geht es ein, wenn Nicolaus die Vernunft von dem Sinn dadurch absondert, daß er ihr die Erkenntniß der Gegensätze zuschreibt. Er sieht hierin ein Geschäft, welches nothwendig geübt werden muß, wenn wir aus der sinnlichen Verworrenheit herauskommen, wenn wir zu einer Entfaltung des Unentwickelten in seine Gegensätze gelangen sollen [2]). Der Vernunft kommt die wissenschaftliche Untersuchung zu, welche in der Mathematik besonders unsern Geist erfreut und belehrt, indem wir in der Unterscheidung der Begriffe von dem einen zu dem andern übergehn. Da setzen wir den Satz des Widerspruchs, die Grundlage aller Schlüsse, als unzweifelhaften Grundsatz voraus und leugnen das Ineinanderfallen der Gegensätze [3]). Zwar hat die Vernunft auch das Geschäft entgegengesetzte Begriffe in einen allgemeinern Begriff zu vereinigen; dabei setzt sie aber noch immer ihre Trennung

---

1) De conj. II, 11; 16 fol. 61. b. Die ratio imaginativa und die ratio apprehensiva. Die letztere würde man als die bezeichnen können, welche alles für den gemeinen Menschenverstand begreiflich finden will. De conj. II, 3.

2) De conj. I, 8; 10; 15.

3) De conj. II, 1. Negat igitur ratio complicationem oppositorum et eorum inattingibilitatem coincidentiae affirmat. — — Omne, quod demonstratur verum esse, ex eo est, quia, nisi ita esset, oppositorum coincidentia subinferretur. Ib. 2.



voraus und daß widersprechende Begriffe verbunden werden dürften, kann sie nicht anerkennen. Eben deswegen ist sie zur Erkenntniß des Intelligibeln und Göttlichen, in welchem alles Widersprechende aufgehoben werden soll, nicht geeignet [1]). Mit den Gegensätzen, welche sich gegenseitig beschränken, beschäftigt, kann sie nur das Endliche erkennen. Wenn sie zu dem Unendlichen fortschritte, würde sie das Ineinanderfallen der Gegensätze gewahr werden [2]).

Mit diesem Gebiete des vernünftigen Denkens hat es der Cusaner hauptsächlich zu thun. Es entspricht der Stufe unserer Forschung, unserer beschränkten Einsicht, welche wir nur nicht als das Höchste ansehen sollen. Denn wir dürfen das Ideal unseres Erkennens, die Erkenntniß des Unendlichen, nicht aufgeben; weil wir an ihm den Maßstab für unser Denken haben und uns selbst nur erkennen können, wenn wir uns auf unsere Ursache beziehen. Da dürfen wir nun zwar hoffen, daß wir diesem Gebiete des vernünftigen Denkens gewachsen sind; aber wir werden auch auf ihm nichts finden, was uns genügen könnte. Daher übt auch hier der Cusaner nach allen Seiten seine Kritik. Dein Verstand kann das Intelligible nicht genau messen, weil er vom Intelligibeln verschieden ist [3]). Schon früher wurde erwähnt, daß wir nicht einmal den

1) De conj. II, 1. In divina igitur complicatione omnia absque differentia coincidunt, in intellectuali contradictoria se compatiuntur, in rationali contraria ut oppositae differentiae in genere.

2) Ib. II, 3.

3) De conj. I, 13.

Gedanken eines andern Menschen genau in uns darzustellen, sondern nur meinungsweise zu vermuthen im Stande sind. In derselben Weise haben wir alle unsere Gedanken nur als wahrscheinliche Vermuthungen (conjecturae) zu betrachten, in welchen wir die uns fremden Gegenstände durch unsern eigenen Verstand annäherungsweise zu messen suchen, unter der Voraussetzung, daß eine genaue Messung wegen der Verschiedenheit des Messenden und des Gemessenen nicht erreicht werden könne [1]. Zwar nicht von aller Wahrheit sind wir entblößt; wir nehmen an ihr Theil, indem wir an demselben Sein Theil haben, welches dem Gegenstande zukommt; aber nur in demselben Grade können wir unsere Gedanken dem Gegenstande verähnlichen, in welchem wir unser Sein dem Gegenstande und Gott verähnlichen können [2]. Da bildet sich in uns eine Welt von Gedanken, von Vermuthungen, und unsere Vernunft ist nichts anderes als diese Welt, in einer beständigen Thätigkeit, in einem beständigen Werden begriffen [3]. Sie erweist in ihren Gedanken ihre schöpferische Kraft und ihre Ähnlichkeit mit Gott; denn wir schaffen unsere Gedankenwelt, wie Gott die wirkliche Welt schafft [4]. Da stellt sich alles in uns dar, Gott nicht minder als die Welt; der Mensch erkennt in sich die Welt und erkennt sich in der Welt, aber alles nur menschlich, durch seine Besonderheit zusammen-

---

1) Ib. I, 2; 3; 13. Conjectura igitur est positiva assertio in alteritate veritatem, uti est, participans.

2) Ib. II, 1.

3) Ib. I, 2; 3. Mundus conjecturalis, similitudinarius.

4) Ib. I, 3; II, 14.

gezogen [1]. Dies ist das Gebiet der Seele, ein Gebiet der Wahrscheinlichkeiten, in welchem die Wahrheit nur in Bildern ergriffen wird [2].

Doch will der Cusaner keinesweges alle Sicherheit in diesem Gebiete uns absprechen. Vielmehr werden wir durch die Vernunft in einen Kreis von Wissenschaften eingeführt, deren Gedanken in sich betrachtet an Gewißheit nichts zu wünschen übrig lassen. Gott hat durch Arithmetik und Geometrie, durch Musik und Astronomie alles gemacht und auch uns diese Künste verliehen, daß wir durch sie seine Weisheit bewundern lernen; nur sollen wir uns dabei erinnern, daß wir durch sie die Natur der Geschöpfe nicht völlig ergründen können [3]. In dem Gebiete der vernünftigen Genauigkeit finden alle unsere einzelne Wissenschaften ihre Stelle, das Trivium, wie das Quadrivium, die Physik und die Theologie, welches alles auch wohl unter dem Namen der Philosophie befaßt und dem Glauben entgegengesetzt wird [4]. Doch werden unter diesen Wissenschaften zwei Hauptgebiete unterschieden, die Physik und die Mathematik. Diese erhebt Nicolaus über jene, weil die Physik es mit der flüssigen Natur des Körperlichen zu thun hat, wärend die Mathematik vom Körperlichen absieht und die unwandelbare Natur ihres Gegenstandes erforscht. Nicolaus weiß

---

1) Ib. II, 14.

2) De docta ign. I, 11; de conj. I, 6; II, 9; 14.

3) De docta ign. II, 13.

4) De conj. I, 15; II, 2; de poss. fol. 182. a; idiot. III, 1. Es versteht sich aber, daß dabei nur von der rationalen Theologie die Rede ist.

die Genauigkeit der mathematischen Beweise zu schätzen; wie in einer Vorahndung der Werke, welche sie vollbringen sollte, preist er ihre Fähigkeit uns das Verständniß der göttlichen Werke zu eröffnen [1]) Durch sie gewinnen wir die genaueste Messung, welche wir haben können. Die Zahl dürfen wir als das Princip unserer vernünftigen Werkstätte ansehn [2]). Unter der Voraussetzung stehend, daß Widersprüche unvereinbar sind, kommen wir in ihr zu Sätzen, welche keinen Widerspruch gestatten und eine gewisse, wenn auch nur beschränkte Wahrheit gewähren. Sie ist nicht das Höchste, aber sie darf von uns nicht übersprungen werden, weil wir vom Niedern zum Höhern hinanstreben und in der sinnlichen Welt alles sinnlich, in der rationellen Welt alles in rationeller Weise erkennen müssen [3]).

Obgleich nun die Mathematik noch mit unterschiedenen und also beschränkten Gegenständen sich beschäftigt, zeigt Nicolaus doch eine Neigung sie in das Gebiet der Intelligenz zu erheben. Sie soll das Intelligible vermittelst der Einbildungskraft erforschen, wärend die Physik nur durch Sinn und Vernunft ihre Erkenntnisse gewinnen soll [4]). Wir sehen hierin wieder das Bestreben die Ge-

---

1) De conj. II, 1 fol. 51. a; de poss. fol. 179. b.

2) De conj. I, 4.

3) De conj. II, 1. De rationabili rationabiliter, de sensibili sensibiliter inquiras. — — Oportet etiam ut fundamentum istud inattingibilis praecisionis ad hoc indesinenter resolvas, ut dum tibi ars sensibilis aut rationalis aut intellectualis occurrat praecisio, eam ut contractam, taliter praecisam admittas. Ib. II, 2; de poss. fol. 179. b.

4) De poss. fol. 182. Dahin gehört auch, daß de conj. II, 11 vita rationalis nobilis = sensus intellectualis und vita

biete unseres Denkens in kleinere Felder verschiedener Grade zu zerlegen, von welchen das höhere ein höheres, das niedere ein niederes Gebiet berühren soll, um in solcher Weise die stetige Verbindung aller Gebiete unseres geistigen Lebens nachzuweisen. Aber dieses Ineinanderlaufen der Grenzen weist auch darauf hin, daß die wissenschaftliche Vernunft noch eine höhere Genauigkeit des Wissens anzuerkennen hat, als die, welche sie selbst gewährt. Die Vernunft ist die Genauigkeit des Sinnes d. h. was die sinnliche Erkenntniß gewährt, wird durch wissenschaftliche Bearbeitung zu einer höhern Einsicht geführt; aber bei dieser Genauigkeit des Sinnes sollen wir nicht stehn bleiben; wir sollen auch eine Genauigkeit der Vernunft durch den Verstand suchen, d. h. verstehen lernen, was die Wissenschaften der Vernunft an Erkenntniß der Wahrheit uns gewähren können [1].

In der Kritik der besondern Wissenschaften, welche Nicolaus hierdurch einleitet, findet er schon darin ein Zeichen ihrer Mangelhaftigkeit, daß sie in verschiedene Wissenschaften sich theilen und so von der Einfachheit der Wahrheit abfallen. Anders beurtheilt die Grammatik die richtige Einsicht, anders die Mathematik, anders die Theologie [2]. Eine höchste und genügende Beurtheilung der Wahrheit kann man daher keiner dieser Wissenschaften zugestehn. Auch nicht der Mathematik, wenn sie auch der höchsten Genauigkeit unter allen Wissenschaften sich rüh-

---

rationalis ignobilis = imaginativa oder intellectus sensualis gesetzt wird.

1) De conj. I, 12.

2) Ib. 15.

men darf. Sie kann nicht alles durch alles genau messen, wenngleich sie darnach strebt. So vermag sie das Verhältniß des Durchmessers zum Umkreise durch keine genaue Zahl auszudrücken. Noch mehr leuchtet ihre Mangelhaftigkeit ein, wenn man ihren Zweck bedenkt. Denn sie soll zu einem Werkzeuge dienen die wirklichen Dinge zu messen, was ihr, wie schon bemerkt wurde, niemals vollkommen gelingt. Hierbei lernen wir aber noch einen andern Mangel aller dieser Wissenschaften kennen, welche um allgemeine Begriffe sich drehen. Sie sind nur Erzeugnisse unserer Vernunft, welche kein wahres Sein für sich darstellen; denn alles Allgemeine ist nur in den Individuen [1]. Wir müssen ihre Anwendung auf das wirkliche Sein suchen und eine solche will uns nirgends in voller Genauigkeit gelingen. Da bleiben wir denn in allen Erkenntnissen, welche wir durch die Wissenschaften der Vernunft und selbst durch die Mathematik gewinnen, nur auf Annäherung und Vermuthung beschränkt [2]. Da-

---

1) De docta ign. II, 6; de beryllo 32. Eine genaue Entscheidung in der Streitfrage des Nominalismus und Realismus giebt Nic. nicht ab. Wenn er von den Hülfsbegriffen der Mathematik und anderer Wissenschaften handelt, leugnet er die Lehre von der Realität der Universalien; wenn er die Quiddität aller Dinge in Gott und Gott selbst als das universale setzt, spricht er sich für die Realität der Universalien vor den Dingen aus. In der Welt aber findet er die Realität der Universalien nur in den Dingen. Seine allgemeine Richtung ist doch ohne Zweifel dem Realismus günstig.

2) De poss. fol. 179. b. Nam ex mathematicis, quae ex nostra ratione procedunt et nobis experimur inesse sicut in suo principio, per nos ut nostra seu rationis entia sciuntur praecise, scilicet praecisione tali rationali, a qua prodeunt, sicut

her eifert auch der Cusaner gegen die, welche im Gebiete der vernünftigen Wissenschaft ihr Denken festhalten wollen und auf diese Weise glauben eine genaue Erkenntniß der Wahrheit erreichen zu können. Wenn die Vernunft sich in sich verzehrt, hält sie die Meinung für Wahrheit [1]. Dagegen wenn sie zu der höhern Stufe der Intelligenz uns erhebt, lernt sie sich selbst beurtheilen und erkennt, daß sie nur Vermuthungen über das wahre Wesen der Dinge zu geben im Stande ist.

Wir können hieran die allgemeine Regel erkennen, nach welcher Nicolaus die Kritik unseres Erkennens durchführt. Für alle Stufen unseres Erkennens gilt es ihm als Grundsatz, daß die höhere die Genauigkeit der niedern ist [2], d. h. wir müssen zu der höhern Stufe uns erheben um die Kritik über die niedere zu üben und ein

---

realia sciuntur praecise praecisione divina, a qua in esse procedunt. Et non sunt illa mathematicalia neque quid, neque quale, sed notionalia a ratione nostra elicita, sine quibus non posset in suum opus procedere, scilicet aedificare, mensurare et id genus talia. Sed opera divina, quae ex divino intellectu procedunt, manent nobis, sicut sunt, incognita et si quid cognoscimus de illis, per assimilationem figurae ad formam conjecturamus.

1) De conj. II, 16 fol. 62. b. Nam ratio alteritas intellectualis unitatis est et nisi fortis fuerit, virtus ejus saepe in alteratione rationis absorbetur, ut opinionem verum existimet intellectum.

2) Ib. I, 12; II, 1. Oportet etiam, ut fundamentum istud inattingibilis praecisionis ad hoc indesinenter resolvas, ut dum tibi aut sensibilis aut rationalis aut intellectualis occurrit praecisio, eam ut contractam, taliter praecisam admittas, cujus alteritatem tunc tantum intueberis, quando in unitatem absolutioris contractionis ascenderis.

genaues Urtheil über ihre Bedeutung zu gewinnen. Auch die Beurtheilung des Seins durchdringt dieser Grundsatz. Das Niedere wird durch das Höhere gerichtet, indem der höhere Act erst die niedere Potenz an das Licht zieht und vollendet. Da erkennen wir erst die Wahrheit der Dinge, wo sie den Zweck offenbaren, zu welchem sie sind, und indem sie aus ihrem Vermögen die höhere Wirklichkeit erzeugen, zugleich zu erkennen geben, was in ihrer Materie, in ihrem Vermögen, verborgen lag [1]).

Unter allen Vorwürfen aber, welche die Wissenschaft der Vernunft treffen, ist der wichtigste, daß sie das Unendliche nicht kennt. Denn hierin liegt die unausweichliche Aufforderung über die Vernunft hinauszugehen, weil das Endliche nicht ohne das Unendliche erkannt werden kann. Bei diesem Schritte aber, den wir über die Vernunft hinaus thun sollen, haben wir wohl zu bedenken, ob unsere menschliche Schwachheit ihn zuläßt. Denn wir sollen durch ihn in das Gebiet des rein Geistigen, des Intellectuellen, wie es der Cusaner nennt, eingeführt werden. Über jedes Bild der Einbildungskraft ist der Verstand hinaus [2]); ja Nicolaus behauptet wohl sogar, daß er weder der Zeit noch der Welt angehöre [3]). Seine Ansicht der Dinge hat sich noch nicht davon losgesagt eine Welt reiner Geister sich vorzustellen, welche von dieser sinnlichen Welt keinen Einfluß erfahren sollen [4]), wie dies auch mit seinen übrigen Lehren von dem Zusammen-

1) Ib. I, 12; de docta ign. II, 5.
2) De docta ign. III, 1.
3) Ib. III, 6.
4) De conj. II, 16.

hange der ganzen Welt vereinigt werden möge. Solchen Wesen würde der reine Verstand zukommen, die vollkommene Einsicht, welche durch keine Verschiedenheit der Materie getrübt ist. Aber wir Menschen gehören diesen Wesen nicht an. Wir sind mit dem Körper belastet, weil Äußeres und Inneres zusammengehören, wir sind sinnliche Wesen und der Sinnlichkeit klebt Sünde und Unvollkommenheit an[1]; unser Denken ist an die Vorstellungen der Einbildungskraft gebunden; wie sollen wir zum Gebiete des reinen Denkens uns erheben können? Es ist nicht zu verwundern, daß Nicolaus hiervon bewegt nicht ohne ein längeres Bedenken und nicht ohne Bedingungen in das Gebiet des reinen Gedankens eintritt.

Aber das steht ihm fest, daß unsere Vernunft den Intellect nicht leugnen darf, weil sie ihr eigenes Urtheil über sich nur durch ein Hinausgehen über sich, durch ein Vordringen in das höhere Gebiet des Verstandes zu gewinnen im Stande ist[2]. Hierin steht ihm der Grundsatz zur Seite, daß die niedere Stufe nicht ohne ihre Verbindung mit der höhern Stufe sein kann, daß sie die höhere Stufe in dem stetigen Zusammenhange der Dinge berühren muß. Indem die niedere Stufe ihre Kritik über sich selbst einleitet, ist sie schon der Übergang in die höhere Stufe; der Stoff, welchen sie für die Kritik abgiebt,

1) De docta ign. III, 6.

2) De conj. I, 8. Ratio enim de intelligentia investigans, quam nullo sensibili signo comprehendit, quomodo hanc inchoaret inquisitionem sine incitativo lumine intelligentiae ipsam irradiantis? — — Dic igitur in quaestione, an sit intelligentia, ipsam esse entitatem per rationem investigantem praesuppositam, a qua ratio ut a radice sua entitatem sumit.

ist die Möglichkeit der höhern Entwicklung; daher ist das Licht der Vernunft die Potenz des Verstandes[1]). Es kann daher auch kein Zweifel sein, daß der Intellect des Weltalls mit allen Seelen sich verbindet, nur daß die unmittelbare Verbindung desselben nur in der höchsten Gegend des Seelenlebens sich ergeben wird[2]). Eine andere Frage aber würde es sein, ob der menschlichen Seele diese höchste Gegend des Seelenlebens einzuräumen sei. Bei der hohen Meinung, welche Nicolaus von der Würde des Menschen hat, wird man sich denken, daß er sie bejahend beantwortet. Er strengt aber auch seine Beweise an, um diese Antwort zu rechtfertigen.

Die Beweise beruhen darauf, daß die Vernunft das Unendliche sucht, obgleich sie es nicht fassen kann. Die Zeit, in welcher wir leben, schreitet in das Unendliche zur Ewigkeit fort; sie ist ein Schatten, ein Bild des Überzeitlichen[3]); in der Verschiedenheit müssen wir die Einerleiheit suchen[4]). Wenn wir auch in den einzelnen Wissenschaften die Vereinbarkeit der Gegensätze nicht finden, sondern immer nur Endliches auffassen, so findet sich doch in unserer Vernunft ein Bestreben das Entgegengesetzte zu vereinigen. An der Mathematik läßt sich dies am besten nachweisen und daher findet Nicolaus in ihr die höchste Spitze der Vernunft, welche den Verstand berührt. Die Zahl ist ein Eigenthum der Vernunft; denn unver-

1) Ib. II, 16 fol. 61. b. Intellectualis autem potentia lumen est rationis.

2) L. l.

3) De docta ign. III, 7; de conj. I, 13.

4) De conj. II, 1.

nünftige Thiere zählen nicht; in ihr verbinden wir Einheit und Vielheit und setzen eine jede Vielheit wieder als Einheit; da wird also schon ein Ineinanderfallen der Gegensätze vorausgesetzt [1]. Die Mathematik sucht das Unendliche auf; wenn sie es erreichte, so würde sie die Gegensätze in einander fallen sehen [2]. An vielen Beispielen wird dies gezeigt, von welchen wir nur die einfachsten anführen wollen. Der unendlich große, wie der unendlich kleine Winkel hören auf Winkel zu sein; sie fallen mit der graden Linie zusammen. Je größer die Kreislinie wird, um so mehr nähert sie sich der graden Linie. Denken wir uns einen unendlich großen Kreis, so werden wir die Krümmung desselben der graden Linie gleich setzen müssen. Demnach wird auch die Bewegung in der graden Linie wie eine unendliche Kreisbewegung gedacht werden können. Nehmen wir nun an, daß die Bewegung in einem Kreise unendliche Geschwindigkeit habe, so wird sie in der kleinsten Zeit den Kreis durchlaufen und gleich der absoluten Ruhe sein. So haben wir uns die unendliche Bewegung Gottes als die absolute Ruhe zu denken; seine Zeit ist der Ewigkeit gleich; in einem Punkte der Zeit hat Gott alles durchlaufen [3]. Dies sind sinnliche Bilder, in welchen sich uns das Unendliche darstellt. Obgleich Nicolaus dem Spiele mit solchen Bildern einen fast zu großen Raum gestattet, täuscht er sich doch über ihre Bedeutung nicht. Sie geben nur zu erkennen, daß

---

1) De conj. II, 1 fin.

2) Ib. II, 3.

3) De docta ign. I, 13 sqq.; de poss. fol. 176 b sq.; de beryllo 25.

wir die Größe nicht unendlich denken können ohne ihre Unterschiede aufzuheben. Wenn wir nun dennoch das Unendliche zu denken getrieben werden, so fordert uns dies nur dazu auf die unterschiedenen Gegensätze in das Allgemeine aufzulösen. Wir sollen daran erkennen, daß wir zwar ein jeder an einer bestimmten Stelle der Welt in einer durchaus eigenthümlichen Weise unsere Thätigkeiten und Gedanken zu vollziehen haben, aber auch nicht weniger dem Allgemeinen angehören und an ihm Theil nehmend die Übereinstimmung des Ganzen in uns darstellen [1]).

Man sieht, wie diese Lehre eine ganz allgemeine Bedeutung hat. Den Menschen berücksichtigt sie weniger in seiner Eigenthümlichkeit, als sofern er überhaupt ein Geschöpf, ein Theil der Welt ist. Ohne Unterschied nimmt sie für alle Geschöpfe in Anspruch, daß sie das Ganze in sich und durch dasselbe am Unendlichen Theil haben; ein jedes in seiner Art und Eigenthümlichkeit. Die Vernunft des Menschen kommt hierbei nur insofern in Betracht, als sie das klare Bewußtsein hiervon ausdrückt. Daher wird von allen Geschöpfen gesagt, daß sie vermittelst der Welt Theil haben an Gott [2]), und eben so heißt es im

1) De conj. II, 3. Mens humana rationis medio investigans infinitum ab omni apprehensionis suae circulo ejiciens ait, nullam rem dabilem ab alia quacunque per infinitum differre, omnemque dabilem differentiam infinita minorem non plus differentiam quam concordantiam esse. — — Neque in alio hoc, ut in te, possibile est. Hoc autem, quod in te Juliano est julianisare, in hominibus est humanisare, in animalibus est animalisare et ita deinceps.

2) De docta ign. II, 4 fin. Deus est — — mediante universo in omnibus et pluralitas rerum mediante universo in deo. Ib. 5.

Allgemeinen, daß der Verstand Gott aus seinen Werken, d. h. aus seiner Verbindung mit der Welt erkennen muß [1]). Die Vernunft des Menschen verlangt nur deswegen Berücksichtigung, weil sie das Mittel ist, welches den Sinn mit dem Verstande verbindet und über das Besondere uns erhebend die Erkenntniß des Allgemeinen herbeiführt [2]). Es ist daher nur als eine Anbequemung an den besondern Standpunkt unseres Erkennens anzusehn, wenn Nicolaus den Menschen vor allen übrigen Dingen als den Mikrokosmus bezeichnet [3]); er sieht dabei nur auf das irdische Gebiet und hat besonders die christliche Offenbarung vor Augen, welche ihm zwar als die nothwendige Erfüllung des Weltplans erscheint, aber doch in diesem Lichte nur erscheinen kann, weil seine Grundsätze ihn lehren den Mittelpunkt und den Zusammenhang der Welt überall zu erblicken. In diesem Sinne werden wir es zu nehmen haben, wenn er vom Menschen das aussagt, was ihm für alle Vernunft gilt, daß er die Vollendung der thierischen Welt, die mittlere Natur aller Dinge, der eine wesentliche Theil des Weltalls sei, ohne welchen es nicht allein nicht vollkommen, sondern auch nicht einmal Weltall sein würde [4]). Denn alle diese Aussagen treffen ihn nur, weil er die mittlere Natur der Welt bezeichnet, durch welche in der Reflexion des geistigen Processes die Rückkehr vom Sinnlichen zur Verstandeswelt und zu Gott

---

1) De poss. fol. 180. b.

2) De docta ign. III, 6; de conj. II, 13.

3) De docta ign. III, 3; de conj. II, 11; 14; comp. 8, wo der Mensch mit einem Kosmographen verglichen wird.

4) De docta ign. III, 8.

sich ergeben muß. Nicolaus ist weit davon entfernt den Menschen allein als Zweck der Welt zu betrachten, vielmehr sieht er alles, was in der Welt dem geistigen Leben dient, zugleich als Zweck und als Mittel an. Die Engel, welche unsern weltlichen Ordnungen vorstehn, vergleicht er nur den Fürsten, welche in ihrer Verwaltung des Gemeinwesens zugleich den Unterthanen und sich selbst dienen, indem sie im Wohle des Volkes ihr eigenes Wohl erblicken. So sind die englischen Geister zu unsern Zwecken und wir zu den ihren [1]).

Das Wesentliche aber in der Lehre von der Verstandeserkenntniß des Menschen ist dem Nicolaus, daß wir sie nur vermittelst der Vernunft und der Sinne, also im Anschluß an die sinnliche Welt vollziehen können. Daher sollen die Geschöpfe nur mittelbar durch die Welt Theil haben an Gott und der Verstand soll Gott nur aus seinen Werken oder durch das Wort Gottes, den Schöpfer der Welt zu erkennen vermögen [2]). Durch diesen Punkt seiner Lehre sondert sich Nicolaus entschieden von den Mystikern ab, welche durch Zurückziehung von der Welt und durch Versenkung in das Wesen der Seele die Erkenntniß Gottes zu gewinnen hofften. Seine Lehre von dem Herabsteigen der Vernunft in das Sinnliche, um durch Reflexion dem Höhern sich wieder zuzuwenden, läßt

1) De conj. II, 13. Sicque angelici spiritus propter nos sunt et nos propter ipsos. Die der erwähnten entgegengesetzte Schwankung findet sich in der auch schon berührten Lehre, daß die Engel der Vernunft und der Sinne zum Erkennen nicht bedürfen, sondern reiner Verstand sind. De conj. II, 16 fol. 62. a.

2) De docta ign. II, 4; 5; de poss. fol. 179. a; 180. b.

Allgemeinen, daß der Verstand Gott aus seinen Werken, d. h. aus seiner Verbindung mit der Welt erkennen muß [1]). Die Vernunft des Menschen verlangt nur deswegen Berücksichtigung, weil sie das Mittel ist, welches den Sinn mit dem Verstande verbindet und über das Besondere uns erhebend die Erkenntniß des Allgemeinen herbeiführt [2]). Es ist daher nur als eine Anbequemung an den besondern Standpunkt unseres Erkennens anzusehn, wenn Nicolaus den Menschen vor allen übrigen Dingen als den Mikrokosmus bezeichnet [3]); er sieht dabei nur auf das irdische Gebiet und hat besonders die christliche Offenbarung vor Augen, welche ihm zwar als die nothwendige Erfüllung des Weltplans erscheint, aber doch in diesem Lichte nur erscheinen kann, weil seine Grundsätze ihn lehren den Mittelpunkt und den Zusammenhang der Welt überall zu erblicken. In diesem Sinne werden wir es zu nehmen haben, wenn er vom Menschen das aussagt, was ihm für alle Vernunft gilt, daß er die Vollendung der thierischen Welt, die mittlere Natur aller Dinge, der eine wesentliche Theil des Weltalls sei, ohne welchen es nicht allein nicht vollkommen, sondern auch nicht einmal Weltall sein würde [4]). Denn alle diese Aussagen treffen ihn nur, weil er die mittlere Natur der Welt bezeichnet, durch welche in der Reflexion des geistigen Processes die Rückkehr vom Sinnlichen zur Verstandeswelt und zu Gott

1) De poss. fol. 180. b.

2) De docta ign. III, 6; de conj. II, 13.

3) De docta ign. III, 3; de conj. II, 11; 14; comp. 8, wo der Mensch mit einem Kosmographen verglichen wird.

4) De docta ign. III, 8.

sich ergeben muß. Nicolaus ist weit davon entfernt den Menschen allein als Zweck der Welt zu betrachten, vielmehr sieht er alles, was in der Welt dem geistigen Leben dient, zugleich als Zweck und als Mittel an. Die Engel, welche unsern weltlichen Ordnungen vorstehn, vergleicht er nur den Fürsten, welche in ihrer Verwaltung des Gemeinwesens zugleich den Unterthanen und sich selbst dienen, indem sie im Wohle des Volkes ihr eigenes Wohl erblicken. So sind die englischen Geister zu unsern Zwecken und wir zu den ihren [1]).

Das Wesentliche aber in der Lehre von der Verstandeserkenntniß des Menschen ist dem Nicolaus, daß wir sie nur vermittelst der Vernunft und der Sinne, also im Anschluß an die sinnliche Welt vollziehen können. Daher sollen die Geschöpfe nur mittelbar durch die Welt Theil haben an Gott und der Verstand soll Gott nur aus seinen Werken oder durch das Wort Gottes, den Schöpfer der Welt zu erkennen vermögen [2]). Durch diesen Punkt seiner Lehre sondert sich Nicolaus entschieden von den Mystikern ab, welche durch Zurückziehung von der Welt und durch Versenkung in das Wesen der Seele die Erkenntniß Gottes zu gewinnen hofften. Seine Lehre von dem Herabsteigen der Vernunft in das Sinnliche, um durch Reflexion dem Höhern sich wieder zuzuwenden, läßt

---

1) De conj. II, 13. Sicque angelici spiritus propter nos sunt et nos propter ipsos. Die der erwähnten entgegengesetzte Schwankung findet sich in der auch schon berührten Lehre, daß die Engel der Vernunft und der Sinne zum Erkennen nicht bedürfen, sondern reiner Verstand sind. De conj. II, 16 fol. 62. a.

2) De docta ign. II, 4; 5; de poss. fol. 179. a; 180. b.

keine andere Erkenntniß Gottes zu als die durch die Sinne und die Vernunft vermittelte. Der Verstand steigt herab um das Vernünftige zu sich zu erheben[1]). Er trägt in sich die mathematischen und physischen Begriffe, welche aus seinem Wesen stammen, aber auch der Entwicklung bedürfen, um ihre höhere Bedeutung für die Erkenntniß der ewigen Wahrheit und das ewige Wesen des Geistes zu verrathen[2]). Über die Art, in welcher der Verstand die Begriffe in sich trage, spricht sich daher Nicolaus auch so aus, daß er zugleich die Aristotelische und die Platonische Lehre berichtigt. Unsere Seele ist keine unbeschriebene Tafel; die Kräfte, welche zu ihrem Werke nöthig waren, brachte sie mit sich in ihren Körper; sie verlor aber auch durch ihre Verbindung mit diesem nicht die Begriffe, welche sie schon früher hatte, sondern weil die ihr angeborne Kraft des Erkennens der Erregung durch den sinnlichen Gegenstand bedurfte, um zur Wirklichkeit des Erkennens zu gelangen, ist sie in diesen Körper gesetzt worden. Nichts Wirkliches war ihr angeschaffen, sondern nur das Vermögen das Richtige von dem Falschen zu unterscheiden[3]). Daher ist die Thätigkeit des

1) De conj. II, 13.

2) De docta ign. III, 10. Intellectualis natura — — ex sui natura intra se formas incorruptibiles complectens, ut puta mathematicas suo modo abstractas et etiam naturales, quae in ipsa intellectuali absconduntur et transformantur de facili, quae sunt nobis manuductiva signa incorruptibilitatis ejus.

3) Idiota III, 4. Vis mentis, quae est vis comprehensiva rerum et notionalis, non potest in suas operationes, nisi excitetur a sensibilibus, et non potest excitari nisi mediantibus phantasmatibus sensibilibus. Opus ergo habet corpore orga-

Verstandes, obgleich durch die Vermittlung des Sinnes und der Vernunft angeregt, doch in sich beschäftigt. Sie zieht aus sich das Feuer, obgleich die Sinne und die Vernunft die brennbare Materie dazu hergeben müssen. Nur sein eigenes Vermögen wird vom Verstande zur Wirklichkeit gebracht, wenn er denkt. Nicolaus beruft sich auf die an sich bekannten Grundsätze des Verstandes, nach welchen er alles beurtheilt, um uns zu beweisen, daß er aus sich alle seine Begriffe und Erkenntnisse schöpft und nur zu sich zurückkehrt, indem er die sinnlichen Zeichen der Wahrheit versteht. Hierdurch sieht er sich auch berechtigt eine Erkenntniß des Verstandes anzunehmen, welche der sinnlichen Hülfsmittel nicht mehr bedarf, weil der Verstand die ihm inwohnende Wahrheit schon in sich gefunden hat [1]. Denn diese Wahrheit ist ihm nicht fremd; von außen braucht sie nicht anzukommen; sondern innerlich wohnt sie ihm bei; die sinnlichen Mittel dienen nur zur ersten Erregung des Gedankens; sie können alsdann vergehn, weil sie ihren Zweck erreicht haben.

In der Erkenntniß des Verstandes würde nun der Cusaner die Vollendung des Erkennens sehen, wenn sie im vollen Maße gewonnen wäre. Über die Unvollkommenheiten der Vernunft ist sie hinweg; die Bilder der

nico. — — Verum quoniam non potest proficere, si omni caret judicio, — — eapropter mens nostra habet sibi concreatum judicium, sine quo proficere nequiret. Haec vis judiciaria est menti naturaliter concreata, per quam judicat per se de ratiocinationibus, an sint debiles, fortes aut concludentes, quam vim si Plato notionem nominavit, non penitus erravit. De conj. II, 16.

1) De conj. II, 16 fol. 62 a.



sinnlichen Einbildungskraft hat sie zurückgelassen [1]). Alles Sinnliche würde der Verstand zu erklären und völlig zu ergründen im Stande sein, weil er zu der höhern Einheit aufgestiegen ist, aus welcher alle Vielheit der Vernunft und alle Erscheinung der Sinne ihren Ursprung hat. Der Verstand ist die Wurzel, das Princip der Vernunft; nur in der ganzen Vernunft würde vollständig ausgedrückt sein, was er ist; er umfaßt alles in der Einheit, was in den Gedanken der Vernunft in der Vielheit sich vollzieht. So wie er das Allgemeine sucht und ergreift, so verbindet er alle Gegensätze, welche im Allgemeinen verbunden sind; und drückt das Ineinanderfallen derselben aus [2]). In dieser Art ist auch Ruhe und Bewegung in ihm vereinigt; indem er erkennt, ruht er; indem er zur Wahrheit aufsteigt, findet die Vernunft in ihm Erkenntniß und Ruhe [3]). Er erkennt das Wahre und umfaßt es in der Verschiedenheit seiner Gestalten; in ihnen stellt sich ihm die Wahrheit dar, welche Gott ist. Da ergreift ihn eine unaussprechliche Freude, wenn er in der Verschiedenheit der wahren Dinge die Einheit der unendlichen Wahrheit berührt [4]). Er steht am Horizont der Ewig-

---

1) De docta ign. III, 1.

2) De conj. I, 8. Copulantur igitur in ejus simplicitate radicali opposita ipsa, indivise atque irresolubiliter. — — Quapropter quidquid in subsequentibus in divisionem progreditur, in hac ipsa unitate radicali non disjungitur, uti differentiae divisive oppositae, in speciebus divisae, in generali complicantur specierum radice. Ib. II, 13; de docta ign. III, 4.

3) De conj. I,8; II, 13. — Sursum agere et in hoc motu quiescere, uti ratio in ipsa quiescit intelligentia.

4) Ib. I, 6; II, 6. Ineffabile igitur est hoc gaudium, ubi

keit[1]; Gegenwärtiges und Nicht-Gegenwärtiges, Sein und Nicht-Sein verbindet er, indem er alle diese Gegensätze aus dem höhern Grunde, aus welchem sie stammen, uns zur Erkenntniß bringt[2]. In dem Geiste sind alle Vorbilder der Dinge; er vereinigt sie in sich, wenn auch seine zeitliche Erkenntniß sie nur nach einander darzustellen vermag[3].

Daß wir nun eine solche Erkenntniß des Besondern in seinem allgemeinen Grunde zu gewinnen im Stande sind, bezweifelt Nicolaus nicht. Seine Lehre, daß in jedem Besondern auch das Allgemeine und in allen Dingen Gott sei, schneidet ihm jede Unsicherheit hierüber ab. In Dir ist die Menschheit, in Dir ist alles Allgemeine, die ganze Welt, mit welcher Du verbunden bist. Du brauchst nur in Deinem Wesen zu forschen, mit Sinn und Vernunft, in der Liebe, welche Dich mit allen Dingen einigt, an das Ganze Dich anschließend brauchst Du nur Dich zu erkennen, um das Ineinanderfallen der Gegensätze, die Gemeinschaft, in welcher Du mit andern Dir entge-

---

quis in varietate intelligibilium verorum ipsam unitatem veritatis attingit. Videt enim in alteritate intellectualiter visibilium unitatem omnis pulchritudinis, audit intellectualiter unitatem omnis harmoniae, gustat unitatem, suavitatem omnis delectabilis, causarum et rationum omnium unitates apprehendit et omnia in veritate, quam solum amat, intellectuali gaudio amplectitur.

1) De docta ign. III, 9.

2) De conj. I, 10. Das Beispiel vom Stein geht gegen die Aristotelische Lehre, daß wir nur die Form, aber nicht die Materie des Steines zu erkennen vermöchten.

3) Idiota III, 5. Mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter.

gengesetzten Wesen selbst, und die Einheit des Allgemeinen, welches in Dir wie in Andern nach der Ordnung und dem Gesetze der Liebe waltet, Dir zum Bewußtsein zu bringen [1]). So haben wir unstreitig das Vermögen die Welt und Gott zu erkennen, nicht theilweise, weil die einfache Wahrheit keine Theile hat, sondern in der Allgemeinheit, welche uns beiwohnt und in welcher wir des Vermögens zur Entwicklung des Unendlichen in unserer geistigen Thätigkeit uns bewußt sind. Als dem Allgemeinen angehörig und seiner Kraft theilhaftig wissen wir vom Allgemeinen [2]). Der Cusaner hat bei seinen Betrachtungen über diesen Punkt die Analogie unseres Erkennens mit der organischen Natur vor Augen. So wie in dieser in jedem Theile die Wirkung des Ganzen gegenwärtig ist, so wie das lebendige Glied das ganze Leben des Leibes und in ihm die Seele voraussetzt, so drückt sich in jedem einzelnen Dinge der lebendigen Welt die Summe der alles zusammenfassenden Kraft aus, daher ist alles in allem; daher ist jedes Ding ein Mikrokosmus und in dem Verständnisse, welches das einzelne Ding von seiner lebendigen Kraft gewinnen kann, liegt auch das Verständniß der Einheit, in welcher die ganze Welt besteht und Gottes Macht sich offenbart.

---

1) De conj. II, 13; 17.

2) Ib. I, 13. Non igitur participatur simplicitas secundum partem, cum sit simplicitas, sed modo, quo participabile est simplex secundum se totum. — — Non igitur participatur unitas, ut est complicans simplicitas, nec ut est alterata explicatio, sed ut alterabilis ejus participabilitas explicatoria, quasi modus quidam virtutis ipsius complicatior imparticipabilis unitatis per quandam coincidentiam intelligitur.

Aber so wenig der Cusaner daran zweifelt, daß wir das Vermögen haben zur Höhe der verständigen Erkenntniß uns aufzuschwingen, ebenso gewiß ist es ihm, daß die Genauigkeit des Verständnisses uns unerreichbar ist. Der Verstand ist die Genauigkeit der Vernunft, die Genauigkeit des Verstandes würde Gott sein [1]). Eine solche Genauigkeit können wir nicht erreichen, weil unser Verstand immer größer werden, immer mehr aus seinem Vermögen zur Wirklichkeit kommen kann [2]). Zu der Höhe des Verstandes sollen wir aufstreben, nicht als könnten wir sie nicht besteigen; aber wenn wir sie bestiegen haben, sollen wir auch nicht glauben, sie wäre nun in Wirklichkeit erreicht, sondern immer weiter fortstreben und stufenweise ihr zu nähern. So schreitet die Zeit zur Ewigkeit fort, ihr immer näher kommend, ohne ihr je gleichzuwerden [3]). Wir erkennen Wahres und lernen ein Wahres mit dem andern verbinden, um mehr und mehr das Ineinanderfallen der Gegensätze zu erkennen, aber die genaue Wahrheit, welche Gott ist, welche alles Wahre in völliger Einfachheit vereinigt, können wir niemals zur Genüge erschöpfen [4]). Die Wahrheit ist nicht, wie sie

1) Ib. I, 12. Rationabilium vero praecisio intellectus est, qui est vera mensura. Summa autem praecisio intellectus est veritas ipsa, quae deus est. De docta ign. III, 4.

2) De conj. I, 13; de docta ign. III, 4. Intellectus enim in omnibus hominibus possibiliter est omnia, crescens gradatim de possibilitate in actum.

3) De conj. I, 13. Nec est inaccessibilis illa summitas ita aggredienda, quasi in ipsam accedi non possit, nec aggressa credi debet acta apprehensa, sed potius ut accedi possit semper quidem propinquius, ipsa semper, uti est, inattingibili remanente.

4) De conj. I, 6.

den Geschöpfen mittheilbar ist. Das absolut Größte läßt sich nur durch Grade uns mittheilen; wie es in sich ohne alle Veränderung der Zeit ist, versenkt es sich nicht in eine bestimmte Materie, ist es nicht mittheilbar diesem oder jenem [1]). So ist es auch hier wieder der individuelle Unterschied der Dinge, welcher sie abhält die höchste Genauigkeit der Wahrheit zu erreichen; er zeigt sich hier in engster Verbindung mit ihrem zeitlichen Werden aus ihrer Materie heraus, mit dem Gradunterschiede in der Entwicklung der materiellen Dinge. Und so schließen auch diese Untersuchungen über den Verstand mit dem Bekenntniß unserer Mangelhaftigkeit, unserer Unwissenheit. Freilich aufsteigend sind wir nicht ganz unwissend geblieben; durch die Sinne und die Vernunft belehrt ist unser Verstand zu der allgemeinen Wurzel der Gegensätze vorgedrungen; aber wir müssen uns gestehn, daß wir das genaue Maß des Verstandes nicht erreichen können, sondern nur in Muthmaßungen die vollkommene Wahrheit Gottes berühren.

Fassen wir nun die Schilderung der Welt zusammen, wie sie nach dieser Lehre von unserer Erkenntniß sich uns darstellt. Wir haben diese Welt uns zu denken als die Entwicklung der vollkommenen Machtfülle Gottes. In Gottes Weisheit ist alles wirklich in ewiger Gegenwart; er hat aber auch die unendliche Macht und Möglichkeit (potentia) sich andern Dingen mitzutheilen und so hat er

---

3) Ib. II, 6 fol. 55. b; de docta ign. III, 1. Absolute maximum incommunicabile, immersibile et incontrahibile ad hoc vel illud in se aeternaliter, aequaliter et immobiliter idem ipsum persistere.

nicht weniger den Willen die unendliche Möglichkeit seines Wesens zur Wirklichkeit werden zu lassen. Da in ihm Erkennen und Wollen eins sind und seinem Wollen die Ausführung unmittelbar folgt [1]), so hat seine Weisheit auch nicht anders gekonnt als die Möglichkeit der Welt ins Werk setzen. Die Welt hat daher einen Anfang, weil sie nicht ohne Princip ist; aber doch ist ihr Bestehen nicht zufällig, und eben so wenig ihre Größe oder Beschaffenheit; vielmehr konnte sie nicht anders als sein und nicht größer oder anders sein, als sie ist [2]). Aber wir haben doch etwas Zufälliges in ihr anzunehmen, weil die Möglichkeit des Seins ihre Grundlage ist und das Übergehn von der Möglichkeit zur Wirklichkeit nothwendig macht; denn dies schließt das Werden in sich, in welchem immer ein anderes möglich ist, als das so eben Vorhandene. Daher ist auch alles, was in dieser Welt in Wirklichkeit sich findet, nur unvollkommen und die absolute Macht Gottes ist in ihr zur Wirklichkeit zusammengezogen. Von Gott aber hat sie alles Vollkommene und das Unvollkommene wohnt ihr nur zufällig bei wegen der in ihr liegenden Zufälligkeit der Materie [3]). Insofern werden wir nun die Welt als endlich zu denken haben, als sie immer nur ein bestimmtes Maß der Form in ihrer Materie haben kann, wärend sie doch als unendlich angesehn werden muß, insofern sie in der Machtfülle Gottes die Möglichkeit aller Formen in sich trägt. Sie ist

1) De conj. II, 1 fol. 51. a; idiota III, 13.
2) De docta ign. II, 8.
3) De docta ign. II, 1; 8. Carentia enim est contingenter in possibilitate.

daher auch unvergänglich [1]). In ihr ist alles, was in Gott ist, aber nur in der Vielheit und Verschiedenheit, welche die Materie und das Werden mit sich führen, wärend alles in Gott in vollkommener Einfachheit ist. Zwischen Gott aber und der Welt ist nichts Mittleres; unmittelbar geht die Wirklichkeit Gottes auf die Möglichkeit der Welt über [2]). Daher ist auch in der Welt alles zum Besten geworden, wie es nur immer werden konnte bei der Veränderlichkeit und Mannigfaltigkeit der Materie. Das Mittel dieser Vollkommenheit der weltlichen Dinge ist der durchgängige Zusammenhang aller Dinge, in welchem alles allem sich mittheilt; denn alles ist im gegenseitigen Verhältnisse mit allem, indem das eine Glied nicht ohne das andere sein kann, obgleich ein jedes für sich ist [3]). Man lasse sich nur nicht schrecken von den Unvollkommenheiten, von den Übeln, welche man in dieser Welt zu erblicken glaubt. Da findet man giftige Thiere, welche nichts von Schönheit, nichts von Güte an sich zu tragen scheinen; aber man betrachte sie nur in ihrem Verhältnisse zum Ganzen, dessen Glieder sie sind, und man wird finden, daß sie ihre Schönheit und Güte haben, indem sie in die ganze Welt passen, welche durchaus schön ist, aus einer schönen Harmonie der Theile zusammengesetzt. Alles ist an seiner Stelle das Beste, was sein kann, und alles stellt in seiner Natur die ganze Welt dar, den Spiegel Gottes, in welchem wir ihn schauen

1) Ib. II, 8; 13.

2) Ib. II, 7; 9; idiota III, 13.

3) De docta ign. II, 7. Nam correlationes non sunt per se, nisi copulate.

sollen [1]). Diesen Spiegel der Welt soll unser Geist in sich aufnehmen; er soll Gott in sich abspiegeln. Da ist kein anderer Unterschied zwischen ihm und uns, als daß Gottes Geist die Dinge macht, wir aber sie nur in unsern Geiste wiedergeben [2]). Durch die unmittelbare Verbindung, in welcher die Welt mit ihrem Vorbilde steht, durch die schöpferische Kraft, welche alles in Liebe mit allem verbindet, wie durch den heiligen Geist, dessen Abbild in der Welt nicht fehlen darf, ist alles zu einem gemeinsamen Leben verbunden, alles von einem Geiste belebt; dieser Geist Gottes ist uns überall und in allen unsern Thätigkeiten gegenwärtig; er ist das, was in jedem Verstande versteht und in jedem Gegenstande des Verständnisses verstanden wird, was in jedem liebt und in jedem geliebt wird; denn Gott lieben heißt nichts anderes als von ihm geliebt werden [3]). So wie nun überall das Bild und das Leben Gottes in unvergänglicher Weise dieser Welt eingeprägt ist, so ist auch nichts vergänglich in ihr außer nur die Weise des Seins, der Wandel der

---

1) Ib. II, 5. Universum enim quasi ordine naturae ut perfectissimum praecessit omnia, ut quodlibet in quolibet esse posset. In qualibet enim creatura universum est ipsa natura. — — Et omnia membra sibi mutuo conferunt, ut quodlibet sit meliori modo, quo potest, id quod est. Ib. II, 10; apol. doct. ign. fol. 36. b; 37. b; de conj. II. 17 fol. 64. b.

2) Idiota III, 7. Divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa.

3) De docta ign. II, 7; 10; de conj. II, 16. Ipse est solus omne, quod in omni intellectu intelligit et in omni intelligibili intelligitur. Ib. 17. Cognoscis etiam hoc esse amare deum, quod est amari a deo.

Erscheinungen, aber nicht die Substanz der Dinge. Alles hängt in einem allgemeinen Leben zusammen und kein lebendiges Wesen vergeht; der Tod des Lebendigen ist nichts weiter als die Auflösung des Zusammengesetzten in seine Bestandtheile [1]). Es mag von einem sterblichen Leben gesprochen werden; aber nur die sinnliche Erscheinung des Lebens wird dies treffen können; die Zahl belebender Seelen, welche Gott allein weiß, ist unveränderlich; nur durch Bewegung kann etwas aufgelöst werden; die Ursache der Bewegung aber, welche die Seele ist, steht über der Bewegung und kann nicht aufgelöst werden [2]). So hängen wir, so hängen alle wahre Dinge in einem unvergänglichen Leben mit dem Leben der ganzen Welt zusammen. Mit ihm sollen wir uns so verbinden, daß wir alles an der Stelle, welche ihm zukommt, mit Liebe umfassen, aber auch alles nur in dieser Ordnung lieben, in welcher es mit dem Ganzen verbunden ist; denn nur an seiner Stelle hat alles seinen Werth und seine Bedeutung. Dies ist der Kern aller Moral, aller Gerechtigkeit und aller Liebe [3]). In ihm aber ist einge-

---

1) De docta ign. II, 12. Nobis enim constare non poterit, — — quod aliquid sit corruptibile penitus. — — Ut modus essendi sic vel sic pereat, ut non sit morti locus. — — Mors enim nihil esse videtur, nisi ut compositum ad componentia resolvatur.

2) De conj. II, 11; 16 fol. 62. b; idiota III, 12; 15. Zwar wird auch Christus als Grund der Unsterblichkeit unserer Seele angegeben, z. B. de pace fid. 13, aber nur weil er die Ursache der Welt ist.

3) De conj. II, 17 fol. 64. b. Nihil igitur universi diligendum est, nisi in unitate atque ordine universi.

schlossen, daß ein jedes Ding seine besondere Stelle in der Welt einnimmt und ihr gemäß sein besonderes Wesen hat. Darnach müssen auch seine geistigen, wie seine körperlichen Thätigkeiten beschaffen sein und jeder Geist muß in besonderer Weise in einem besondern Körper sein [1]. Eben hierdurch sind die weltlichen Dinge von Gott unterschieden, daß ein jedes von ihnen das Ganze zwar darstellt und alle Wahrheit in sich trägt, aber doch ein jedes in seiner Weise und in der zeitlichen Entwicklung, nicht in der Einfachheit des ewigen Wesens, welches Gott allein zukommt.

Wir sehen, daß Nicolaus auf einen weiten Weg uns verweist, in welchem wir unser Ziel verfolgen sollen. Wie so viele unserer neuern Philosophen verspricht er uns zwar eine Erkenntniß Gottes oder der Wahrheit, aber nur in einer Annäherung, welche in das Unendliche reicht. Indem er für die Erkenntniß Gottes die Erkenntniß der Welt und für die Erkenntniß der Welt die Belehrung des Verstandes durch den Sinn zur Bedingung macht, fordert er auch eine unendliche Reihe von Erscheinungen, durch welche wir der Erkenntniß Gottes uns nähern sollen ohne sie je erreichen zu können. Er wird nicht müde uns auseinanderzusetzen, daß wir doch immer nur gradweise der Erkenntniß Gottes näher kommen und daß kein

---

1) Idiota III, 12. Ego mentem intellectum esse affirmo — — mentem autem unum esse in omnibus hominibus, non capio. Nam cum mens habeat officium, ob quod anima dicitur, tunc exigit convenientem habitudinem corporis adaequate sibi proportionali, quae sicut in uno corpore reperitur, nequaquam in alio est reperibilis.

Grad der höchste sein könne, weil in dieser Welt weder das Größte noch das Kleinste erreicht werde [1]). Die eigenthümliche Natur jedes einzelnen Dinges läßt die Wahrheit in ihrer ganzen Allgemeinheit in der Wirklichkeit nicht zu. Hierin liegt das skeptische Element, welches durch seine Lehre hindurchgeht [2]). Das Sein, hören wir in diesem Sinne, ist vor dem Erkennen und kann daher von dem Erkennen nicht erreicht werden; in jedem einzelnen Dinge entwickelt sich nur das Sein desselben in einer Mannigfaltigkeit der Gedanken, von welchen keiner den Grund ihres Ursprungs zu umfassen vermag [3]). Aus Zeichen müssen wir alles erkennen und je mehr wir deren haben, um so besser werden wir die Sache fassen können; aber die Zeichen breiten sich uns in eine unendliche Mannigfaltigkeit aus [4]). So umfaßt zwar ein jedes Ding alles in seinem Sein, in seinem tiefsten Grunde; aber sein Erkennen ist immer nur in einem Bestreben diesem Grunde sich zu nähern.

Daß nun diese skeptische Ansicht, welche nur auf eine unendliche Annäherung an die Wahrheit uns verweist,

---

1) De conj. II, 17; de docta ign. II, 1.

2) De docta ign. II, 1. Habuimus in radice dictorum, in excessis et excedentibus ad maximum in esse et posse non deveniri. Hinc in prioribus ostendimus praecisam aequalitatem soli deo convenire, ex quo sequitur omnia dabilia praeter ipsum differre.

3) Compend. 1. Negari nequit, quin prius natura res sit, quam sit cognoscibilis. Igitur essendi modum neque sensus neque imaginatio neque intellectus attingit, cum haec omnia praecedat.

4) Ib. 2.

doch unserm Verstande nicht genügen könne, verkennt Nicolaus nicht. Nur die Erkenntniß des göttlichen Wortes, durch welches Gott alles geschaffen hat, welches ihm selbst gleich ist, erfüllt unser Verlangen [1]). So wie ein Mensch in seinen Worten sich ausdrückt, so redet Gott zu uns in seinen Werken und die Absicht hiervon kann keine andere sein, als daß wir ihn verstehen sollen [2]). Daher möchte der Cusaner auch noch ein tieferes Bewußtsein Gottes uns zuschreiben, als das, welches unsere Wissenschaft uns gewährt. Eine solche Ergänzung unserer Unwissenheit sucht er im religiösen Glauben. Von dem Mysticismus, aus welchem seine Lehre hervorgegangen, hat sie sich keinesweges ganz losgelöst. Dem Christenthum ist seine Verehrung zugewendet; den Glauben des armen Volkes verachtet er nicht; er erhebt ihn sogar über die Wissenschaft der Gelehrten. Den einfachen Gemüthern ist es verliehen worden, daß sie mit unerschütterlicher Gewißheit an Gott hangen. Seine Aussagen über den Glauben bleiben sich aber nicht gleich. Zuweilen verwechselt er ihn mit der Überzeugung, welche die Grundsätze der Wissenschaft gewähren [3]). Zuweilen stimmt er den Kirchenvätern und Scholastikern bei, daß niemand erkennen werde, welcher nicht zuvor geglaubt habe, und sieht den Glauben als die unentwickelte Erkenntniß an [4]). Er beschreibt diesen Glauben wie einen Vorschmack der ewigen Weisheit. Wie das Kind, welches einen Vorschmack der

---

1) De poss. fol. 179. a.
2) Comp. 7.
3) De docta ign. III, 11.
4) L. l.

Muttermilch hat, verhalten wir uns zu der ewigen Weisheit, welche unsere Nahrung ist, in welcher wir sind, leben und erkennen [1]). Einer andern Richtung der Gedanken gehört es an, wenn der Glaube das Mangelhafte unserer Erkenntniß ergänzen soll. Da spricht Nicolaus davon, daß wir durch ihn über uns erhoben werden sollen. Der Glaube übersteigt die Natur; was sie den einzelnen Wesen wegen ihrer zusammengezogenen Eigenthümlichkeit versagt, das wird ihnen durch ihre Vereinigung mit Christo, dem Worte Gottes, verliehen. Der Cusaner vertraut der Macht und der Kunst Gottes, daß sie uns gewähren könne, was die Natur uns versagt zu haben scheine, wonach wir aber doch Verlangen tragen müßten. Dies Verlangen darf von Gott nicht getäuscht werden. So sollen wir durch den Glauben das Schauen Gottes erwarten. Nur in einer Entzückung (raptus), welche uns von der Welt löste, würde es uns zu Theil werden können [2]).

Es läßt sich begreifen, daß Nicolaus in seinem Systeme manche widerstrebende Gedanken fand, welche ihm diese Annahmen widerriethen. Aber die unendliche Macht Gottes, welche die Materie der weltlichen Dinge ist, schien ihm doch auch eine unendliche Gnade Gottes möglich zu machen. Auch seine Lehre von dem Ineinanderfallen der Widersprüche war nicht dazu geeignet ihn zurückzuschrecken, wenn es galt einer idealen Forderung sei-

1) Idiota I fol. 76. b.

2) De poss. fol. 178. b. — ipsum (sc. Christum) omnia adimplere, quae natura negat. — — Intelligo fidem superare naturam etc. Ib. fol. 179. a.

nes Geistes troß der Widersprüche, welche sie mit sich zu führen schien, Anerkennung zu verschaffen [1]). So wie die größte Krümmung mit der graden Linie zusammenfällt, so wie der höchste Grad des sinnlichen Lebens von dem niedrigsten Grade des vernünftigen Lebens nicht mehr absteht, so darf auch der höchste Grad der Gnade für eins mit der Natur gehalten werden [2]). Der höchste Glaube würde auch der kleinste Glaube sein, weil er zur Gewißheit sich erhoben hätte [3]). Durch solche Hülfsmittel bestärkt sich Nicolaus in der Annahme, daß die Menschheit und die Gottheit in Christo und durch Christum vereinigt sind. Die Menschheit scheint hierzu besonders geeignet zu sein, weil die Vernunft, welche ihre Eigenthümlichkeit bezeichnet, Sinnlichkeit und Verstand verbindet und in ihr das Ausgehn von Gott und die Rückkehr zu Gott gleichsam sich kreuzen [4]). Die höchste Spitze der Menschheit, der größte Mensch, muß die Vereinigung des Unvereinbaren vollziehn. So glaubt Nicolaus die übernatürliche Offenbarung mit der Ordnung der Natur, welche er auch in diesem Wunder nicht brechen mag, in Einklang zu finden. Auch die Ordnung der Zeiten mußte dabei beobachtet werden; erst als die Menschheit reif geworden, konnte Gott menschliche Gestalt annehmen [5]). Es ist begreiflich, daß bei den Auseinandersetzungen, welche

1) De docta ign. III, 2.

2) De pace fid. fol. 119. a.

3) De docta ign. III, 11.

4) Ib. III, 3. Auffallend ist es, daß in diesem Sinn der Mensch noch über den Engel erhoben wird. Unserer Natur wird von oben eine höhere Natur untergeschoben. Ib. III, 5.

5) Ib. III, 4; 8.

diese übernatürliche Vereinigung des Menschen und Gottes erklären sollen, die stärksten Spuren einer pantheistischen Neigung in der Lehre des Cusaners vorkommen [1]). Aber daß er ihr ohne Maß nachgäbe, können wir nicht sagen. Auch wenn die göttliche Natur der Menschheit untergeschoben wird, soll diese doch ihre Grenze nicht überschreiten. Die Individuen sollen nicht in Verworrenheit zusammengemischt werden; noch in der triumphirenden Kirche soll alles seine bestimmte Stelle, seinen Grad in der Gemeinschaft und seine persönliche Wahrheit behaupten [2]).

Hierauf beruht die Ordnung des Ganzen, welche Nicolaus in seiner ganzen Lehre uns zu Gemüth führt. Ein jedes Glied soll an seinen Organismus sich anschließen; dies ist die Gerechtigkeit Gottes, daß alles seine Ordnung bewahrt. Ohne sie kann die Liebe nicht sein, welche uns verbinden soll, als wenn wir alle Glieder nur eines Menschen wären. Da sollen mit der religiösen Erleuchtung auch Sinn, Vernunft und Verstand zusammenwirken um alles zu einem Werke zu verflechten, in welchem die Offenbarung Gottes in einem jeden Einzelnen sich darstellt [3]). Dies sind die Hoffnungen der christlichen Religion, ohne welche wir nicht zur ewigen Seligkeit gelan-

---

1) De visione dei 12. Invisibilis es, uti tu es, visibilis es, uti creatura est, quae in tantum est, in quantum te videt. — — Creare enim tuum est esse tuum, nec est aliud creare pariter et creari, quam esse tuum omnibus communicare, ut sis omnia in omnibus etc.

2) De docta ign. III, 5; 8; 12. Nam ecclesia unitatem plurium salva cujusque personali veritate dicit absque confusione naturarum et graduum.

3) De conj. II, 17.

gen können. Denn wer nicht Erleuchtung hofft, der kann Erleuchtung nicht verlangen, und nur durch unser Verlangen kommen wir zur Erfüllung. Doch ein jeder kann nur nach seiner Fassungskraft erfüllt werden [1]). Daher sieht sich auch Nicolaus genöthigt einzugestehn, daß auch unser Glaube nicht vollkommen ist, wie nicht weniger unsere Hoffnung und unsere Liebe [2]). Eine völlige Einigung mit dem Unendlichen kann das Endliche nicht eingehn. Deswegen ist das Höchste, was wir erreichen können, eine Anziehung der menschlichen Natur durch das Göttliche [3]). Ein Ausdruck, welchen auch Albert der Große hat, dient dem Cusaner zur Beruhigung. Er findet, daß wir Gott berühren, wenn wir ihn auch nicht durchdringen könuen. Die Vollkommenheit der Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen, welche in unserm Mittler uns vorgebildet ist, übersteigt das Maß unserer Natur; denn nur in jener findet sich der Schöpfer mit der Schöpfung völlig vereinigt. Aber indem uns unser Mittler nun aufruft, in ihm das schöpferische Wort zu verehren und durch seine Vermittlung an Gott heranzutreten, sieht Nicolaus in der Tiefe des Christenthums

---

1) De docta ign. III, 8 sqq.

2) De conj. II, 17. Necesse est igitur omnem amorem, quo deus amatur, minorem esse eo, quo amari potest. — — Quanto igitur quis deum plus amaverit, tanto plus divinitatem participat. De docta ign. III, 11.

3) De visione dei 20. Finitum non potest infinito infinite uniri, transiret enim in identitatem infiniti et sic desineret esse finitum, quando de eo verificaretur infinitum. Quapropter haec unio, qua natura humana est naturae divinae unita, non est nisi attractio naturae humanae ad divinam in altissimo gradu.



die Aufforderung die Werke Gottes in thätiger Forschung zu durchdringen und an die Welt uns anschließend zu Gott aufzusteigen. Darin daß Gott nicht in einem unauflöslichen Bande, sondern nur mittelbar durch sein schöpferisches Wort und seine Schöpfung uns mit sich verbunden habe, erblickt er nur ein Werk seiner Weisheit und seiner Liebe. Denn nur in dieser Weise sei es möglich gewesen uns Freiheit zu gestatten um durch die Forschung über das Geschöpf hinaus zum Schöpfer vorzudringen [1]).

So finden wir den Cusaner mit Räthseln beschäftigt, deren genügende Lösung er sich selbst versagen muß. Die Beschränktheit, welche er in den weltlichen Dingen, welche er in der Individualität der vernünftigen Dinge findet, gestattet ihm nicht ihnen eine Sättigung ihres Verlangens nach der Wahrheit zu versprechen. Daher hat seine Lehre die Wendung genommen von der Forschung nach den undurchdringlichen Geheimnissen Gottes abzulenken. Nur in skeptischer Weise hält er sie uns zum Maßstabe für unsere Unwissenheit vor und fordert uns dagegen auf durch die Erforschung der weltlichen Dinge das Mögliche zu leisten um uns der Erkenntniß der Wahrheit zu nähern. Aber in der Tiefe der weltlichen Dinge findet er auch den Reichthum der Welt und Gottes ausgebreitet, so daß sie genügen werden unserm unersättlichen Geiste stets neue Nahrung zuzuführen. Eben hierin unterscheidet sich seine Lehre von der scholastischen Ansicht, welche vielmehr im Weltlichen nur das Armselige und Kümmerliche zu sehen gewohnt war. Eben hierdurch hat er den

---

1) Ib. 18 sq.

folgenden Zeiten die Aufgabe gestellt, welche sie lösen sollten.

Was er begonnen hat, ist nicht sogleich mit demselben Eifer und demselben Scharfblick fortgesetzt worden. Seine Gedanken hingen noch zu sehr mit den Bestrebungen der frühern Jahrhunderte zusammen oder tauchten zu sehr in die Tiefe der Dinge, als daß sie hätten einen leichten Anklang unter den Bestrebungen der Gegenwart finden sollen. Die Entdeckung einer neuen Welt des Geistes, welche in der alten Litteratur auftauchte, wies andere Wege. Aber wenn seine Gedanken auch im 15. Jahrhundert fast nur eine Anerkennung der Achtung fanden, so sind sie doch nicht verloren gegangen. Im 16. Jahrhundert haben sie Nacheiferung erweckt. Nachdem der Franzose Jacob Faber seine Schriften herausgegeben und seine Theologie empfolen hatte, wurde dessen Schüler Charles Bouillé (Bovillus) der eifrigste Verehrer des Mannes und Johann Reuchlin empfal sie den Deutschen [1]). Mehr aber als alle diese hat der Italiener Giordano Bruno zur Verbreitung der Denkart beigetragen, welche Nicolaus Cusanus zu ihrem Urheber hat.

1) De arte cabalistica p. 774 (opp. Joh. Pici. Basil. 1557) — ut quidam Germanorum philosophissimus archiflamen dialis annos paullo ante quinquaginta et duos posteritati acceptum reliquit. Das Werk wurde 1517 herausgegeben; die Zeitangabe führt also auf 1464, das Todesjahr des Nicolaus Cusanus.



Zweites Kapitel.

Die Griechen in Italien.

Es ist schon erwähnt worden, daß mit dem Nicolaus Cusanus die Griechischen Theologen nach Italien gekommen waren, welche hier eine neue Denkweise in der Philosophie anregen sollten. Erst zu Ferrara, nachher zu Florenz 1438 mit den Lateinischen Theologen zu einer Kirchenversammlung vereinigt, hatten sie die Aufgabe eine Versöhnung beider Kirchen zu versuchen. Sie mußten dadurch in die innigsten Berührungen mit den wissenschaftlichen Richtungen des Abendlandes kommen und es konnte nicht wohl ausbleiben, daß die verschiedenen Denkweisen der Griechen und der Lateiner dabei in einen lebhaften Streit geriethen. Was daraus für die Philosophie sich ergab, werden wir zu untersuchen haben.

1. Gemistus Plethon.

Unter den Griechen war Georg Gemistus mit dem Beinamen Plethon durch geschichtliche, geographische und philosophische Gelehrsamkeit besonders ausgezeichnet [1]), ein schon bejahrter Mann, der Lehrer jüngerer Genossen des Concils. Den Lateinern war er abgeneigt, von ihnen für die Selbständigkeit seines Vaterlandes fürchtend. Wie es bei abstrebenden Völkern zu geschehen pflegt, so flackerte in ihm noch einmal eine sehnsüchtige Vaterlandsliebe im

---

1) Vergl. über ihn W. Gaß Gennadius und Pletho. Breslau. 1844.



Gedächtniß der Vergangenheit empor. Andere seiner Landsleute ließen sich nicht ohne Rückblick auf die äußern Vortheile, welche eine Vereinigung mit der Lateinischen Kirche den bedrängten Griechen zu bieten schien, zu einer billigen Ausgleichung herbei. Sie waren milderer Gesinnung und der im Abendlande herschenden Philosophie des Aristoteles nicht so abgeneigt, wie Plethon. Dieser dagegen betrachtete die Lateiner als Barbaren, welche sogar nur wenig vom Aristoteles verständen, welchen es geziemte von den Griechen zu lernen [1]). Der Platonischen Lehre ergeben, im Besitz einer Überlieferung, welche von Zoroaster durch Pythagoras und Platon bis auf die neuesten Zeiten sich fortgepflanzt habe und nur durch den Aristoteles und die Ungunst der Zeiten gestört worden sei [2]), ergrimmte er darüber, daß bei den Abendländern Platon durch das Ansehn des Aristoteles verdrängt worden war, daß man den Muhammedaner Averroes zum Führer in der Auslegung des Aristoteles angenommen hatte. Es war mehr ein volksthümlicher, als ein religiöser Gegensatz, welcher ihn zum Widerspruch gegen die Philosophie der Lateiner trieb. Gegen die glücklichern Gegner und Nebenbuhler seines Volkes wollte er wenigstens die Überlegenheit desselben in der Philosophie behaupten. Seine Bemühungen waren nicht ohne Erfolg. Er schrieb eine kleine Schrift über die Punkte, in welchen Aristoteles mit dem Platon streite [3]), weniger zur Belehrung über die

---

1) Georg. Gem. c. Georg. Scholar. bei Gass p. 56 sq.
2) Ib. p. 59 sq.
3) Ich bediene mich der Ausgabe im Anhange zu de Plato-

Platonische und Aristotelische Philosophie, als zur Widerlegung der letztern und ihres Arabischen Auslegers [1]); sie wurde dennoch von den Abendländern als eine Quelle des Unterrichts mit Begierde aufgenommen. Aber noch mehr scheinen seine mündlichen Vorträge gewirkt zu haben, in welchen er die Platonische Philosophie vor den Florentinern erhob. Durch sie gewann er den Cosmo von Medici, einen mächtigen Gönner der neuen Bestrebungen, in welchen eine völlige Umwandlung der philosophischen Denkweise sich ergeben sollte.

Weniger warm war die Aufnahme, welche die Bemühungen des Plethon bei seinen Landsleuten fanden. In sich gespalten, eines neuen Aufschwungs für den Ruhm ihres Volkes nicht mehr fähig, wurden sie durch die Erinnerung an die Philosophie ihrer glänzendsten Zeiten dazu nicht ermuthigt noch einmal in die Gedanken ihrer Vorzeit sich zu vertiefen. Als Plethon nach dem Peloponnes zurückgekehrt war, wurde er vom Gennadius, seinem Genossen beim Florentiner Concil, der jetzt zum Patriarchen von Constantinopel erhoben worden war und sich für berufen hielt den Aristoteles zu vertheidigen, nicht allein angegriffen, sondern auch verketzert. Mit der Heftigkeit, welche ihm eigen war, und im vollen Gefül seiner Überlegenheit hatte sich Plethon verantwortet, aber seine letzte, nach seinem Tode erschienene Schrift über die Gesetze [2]) wurde vom Patriarchen dem Feuer übergeben.

---

nicae atque Aristotelicae philosophiae differentia libellus Berardino Donato Veronensi authore. Paris. 1541.

1) Bei Gaß a. a. O. p. 94.

2) Vergl. über sie Fabricii bibl. gr. ed. Harl. XII p. 96.

Auch in Italien fand Plethon unter den eingewanderten Griechen seine heftigsten Gegner. Nicht allein der gelehrte Theodor von Gaza äußerte in milder Weise seine Bedenken, sondern auch von unwissenden Menschen, wie von Georg von Trapezunt, wurde er mit Vorwürfen überladen. Nur Bessarion, sein Schüler, nahm sich seiner an und wies die Schmähungen des Georg von Trapezunt zurück. Dieser Streit über die Vorzüge der Aristotelischen und der Platonischen Philosophie dauerte geraume Zeit und zog die Aufmerksamkeit der Italienischen Gelehrten in hohem Grade auf sich. Auf die Bildung ihrer Meinungen über die alte Philosophie hat er unstreitig einen bedeutenden Einfluß ausgeübt [1]. Es kann nicht unsere Absicht sein in die Einzelheiten desselben einzugehn; aber die Gestalt, in welcher er die Streitpunkte zwischen der Platonischen und Aristotelischen Philosophie darstellte, dürfen wir nicht unbeachtet lassen.

Die Weise des Plethon mußte sehr viel Auffallendes für die Lateiner haben. Er leugnete nicht, daß weder Platon noch Aristoteles mit der Kirchenlehre völlig übereinstimmten, wenn er auch dem erstern hierin den Vor-

---

Auf ihr beruhn die meisten Angriffe gegen seine heidnische Gesinnung. Ein Bruchstück oder einen Auszug aus einem Theile des Werkes hat Val. Herm. Thryllitius (Vitemb. 1719. 4) herausgegeben. Es enthält nur alte Mythologie. Eine Inhaltsangabe läßt das Werk als einen Versuch erscheinen die alte Lakonische Gesetzgebung und Religion mit einigen Veränderungen zu empfehlen. Es würde auf die Einkleidung ankommen um befähigt zu werden die Absicht der Schrift zu würdigen.

1) Vergl. über ihn Boivin in den Mém. de l'acad. des inscript. et bell. let. Tom. II p. 775 sqq.

zug gab[1]). Aber in philosophischen Dingen wollte er auch nicht, daß man kirchlichen Meinungen ein Gewicht beilegte. Er verspottet seinen Gegner Gennadius, daß er seine Zuflucht zur Kirche nahm, weil es ihm an Gründen fehlte[2]). Seine Gegner haben ihm vorgeworfen, daß er dem Polytheismus, der Volksreligion der Griechen, geneigt gewesen sei. Es ist freilich sein heftigster, schmähsüchtiger Gegner, Georg von Trapezunt, welcher ihn mit Muhammed vergleicht und zur Zeit des Florentiner Concils aus seinem Munde die Worte gehört haben will, daß die Welt in wenigen Jahren einem neuen Glauben huldigen werde, der vom Heidenthum nur wenig verschieden sein dürfte[3]); aber auch sonst hören wir ähnliche Vorwürfe erheben, wie er eine Menge der Götter einführe und vom Schicksal und vom Zeus, dem Götterfürsten, lehre[4]). Und nicht ohne Veranlassung treffen ihn solche Anklagen. Wenn er einen höchsten Gott annimmt, so fehlen ihm doch auch nicht andere Götter; von ihnen und von Zeus spricht er regelmäßig, nur daß er den höchsten Gott aus der Schaar der übrigen Götter weit hervorheben möchte[5]). Wenn er der Lehre des Zoroaster, der Pythagoreer und Platoniker sich anschließt, kann man eine solche, dem Polytheismus sich zuneigende

1) C. Scholar. p. 58.

2) Ib. p. 57.

3) Boivin p. 786; Sieveking die Gesch. der Plat. Akademie zu Florenz. S. 13.

4) Matthaei Camariotae orat. I in Pleth. de fato p. 2; 4; 86 sq. Camariota gehört freilich auch zu den sehr eifrigen Gegnern. Er vertheidigt den Scholarius.

5) C. Scholar. p. 100; de fato p. 4.

Denkweise nicht anders als bei ihm voraussetzen. Doch würde man wohl zu weit gehen, wollte man ihn für geneigt halten das Christenthum zu beseitigen. Es ist eine Freiheit der Denkweise bei ihm, welche wir in der alten Griechischen Kirche nicht selten finden; die Philosophie der Alten hält er bis auf wenige Punkte nicht für unvereinbar mit dem Christenthum [1]). Er ist von der Verschiedenheit der Meinungen auch in der Platonischen Schule überzeugt; nur in den wichtigsten Sachen verlangt er Übereinstimmung der Überlieferung [2]). Wir dürfen es ihm daher wohl zutrauen, daß er es auf eine philosophische Verschmelzung der Meinungen, in dem tiefern Sinn des alten Griechenthums abgesehn hatte. Diesen hielt er für vereinbar mit der christlichen Lehre, verlangte aber auch die Freiheit seine Gedanken in die Ausdrucksweise der Alten zu kleiden. So wie er seiner Sprache eine alterthümliche Färbung zu geben suchte, so sollte sie auch seinen Gedanken nicht fehlen. Sein Beispiel blieb nicht ohne Nachahmung. Der Gebrauch die alten Götter in Prosa wie in Versen anzurufen wurde bald allgemein.

Diesen polytheistischen Neigungen entspricht sein Platonismus vollkommen. Er unterscheidet die drei Stufen des übersinnlichen Seins ganz nach Neu-Platonischer Weise. An der Spitze aller Dinge steht ihm das Eins, der höchste Gott, welcher mit nichts Anderm verglichen werden kann. In ihm sind Wesen, Energie und Vermögen zu ununterscheidbarer Einheit verbunden. Von ihm

1) Ebenso Bessarion. In calumniatorem Platonis III, 2. Noch weiter gingen die Gegner. Ib. II, 4.

2) Epist. ad Bessar. p. 25.

sind die Ideen oder die Geister, das ganze Gebiet de Vernunft (νοῦς), ausgeflossen, in welchen zwar Wese und Energie sich unterscheiden, aber ohne Unterschied de Vermögens; denn in ewiger und zeitloser Energie habe sie alles gegenwärtig, was ihrem Wesen zukommt. Die ist das Gebiet der Götter, welche den Zusammenhan der Welt mit dem höchsten Gott vermitteln. Die dritt Stelle nimmt die Seele ein, in ihrer Allgemeinheit al Weltseele, wie in der besondern Natur der einzelnen See len. Denn in ihr unterscheiden sich nicht allein Wesen und Energie, sondern auch das Vermögen ist von de Energie unterschieden, weil die Seele zeitlich aus dem Vermögen zu denken zu der Energie des Gedankens übergeht [1]).

In diesem übersinnlichen Gebiete liegen nun dem Plethon alle Vorbilder der sinnlichen Welt. Nur das Unbestimmte (ἄπειρον), einen Mangel, fügt die letztere dem zu, was von jener aus ihr geboten worden. Denn den sinnlichen Dingen kommt die Materie oder das Unbestimmte zu, weil sie nur in das Unbestimmte ihren Vorbildern nachstreben können, ohne sie jemals zu erreichen [2]). Hierdurch haben sie aber nichts erhalten, was ihnen nicht von Gott verliehen worden. Denn Gott ist Schöpfer; er findet keine Materie vor, welche er nur zu bilden hätte, weil sonst nicht das Sein, sondern nur die Bewegung der Dinge von ihm abhängen würde. Die Materie ergiebt sich den Dingen der sinnlichen Welt nur als ein Zeichen ihrer Unvollkommenheit. Dagegen in allem,

1) De Plat. a. Arist. phil. diff. α. 6. b; β. 8. b; γ. 1. a.
2) Ib. γ. 1. a sq.

was ihnen als ein wahres Sein zukommt, sind sie von ihren höhern Ursachen bestimmt. Dies ist ein Hauptpunkt, welchen Plethon mit Eifer verficht. Ihn auseinanderzusetzen hat er seine Schrift über das Verhängniß geschrieben. Über diese Welt herscht eine allgemeine Nothwendigkeit. Wer Gott als Ursache der Welt annimmt, kann nichts Zufälliges zugeben. Was wir zufällig zu nennen pflegen, ist nur aus dem Zusammentreffen mehrerer Ursachen zu erklären. Die Götter können, was sie einmal beschlossen haben, nicht abändern; denn sonst, wenn sie das Beste beschlossen haben, würden sie zum Schlechtern sich wenden müssen. Der Vorsehung und der Nothwendigkeit, welche sie mit sich führt, sollen wir nicht widerstreiten. Selbst Zeus ist dieser Nothwendigkeit unterworfen, wenn er sie auch selbst über sich verhängt hat [1]. In dieser Überzeugung läßt Plethon durch keine Überlegung sich stören. Wenn ihm die Freiheit des menschlichen Denkens eingeworfen wird; so gesteht er sie zu; die Menschen sind ihre Herren; obgleich sie beherscht werden; Nothwendigkeit ist nicht Sklaverei; dem Guten zu dienen ist nichts Böses. Das Denken ist frei, obgleich es seine Ursachen hat; denn es ist sein eigener Herscher, das eigene Werk des Menschen. Das Nothwendige ist eben

1) De fato p. 4. *τὰ μέλλοντα ἅπαντα εἵμαρταί τε ἐξ αἰῶνος καὶ τέτακται ὡς δυνατὸν αὐτοῖς, ὑφ᾽ ἑνὶ τῷ πάντων βασιλεῖ Διὶ ταττόμενά τε καὶ ὁριζόμενα, ὃς εἰ καὶ μὴ ὥρισται μόνος τῶν πάντων, οὐκέτ᾽ ὄντος τοῦ καὶ τοῦτον ἂν ὁριοῦντος (ὑπὸ γὰρ τῶν ἑαυτῶν αἰτίων ἅπαντ᾽ ἂν ὁρίζεσθαι τὰ ὁριζόμενα) ὅμως κρείττων ὢν ἢ ὥστε ὡρίσθαι, μένει τε ἀεὶ καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως καὶ τὴν μεγίστην πασῶν ἀνάγκην καὶ κρατίστην,. αὐτὴν δι᾽ αὑτὴν οὖσαν ἀνάγκην, οὐ δι᾽ ἕτερον αὐτός ἐστι ὁ κεκτημένος.*

das Beste, und was aus ihm hervorgeht, ist derselben Art [1]). Auch das Überlegen und Berathen unseres Willens hat seine Ursachen; die Umstände führen den Beschluß herbei [2]). So ist alles in dieser Welt durch ihre höhern Ursachen auf das Beste geordnet. Strafe wird die Bösen treffen mit Recht, nicht mit Unrecht, weil sie nur unfreiwillig böse sind, und nicht zu ihrem Schaden, sondern sie können sich nicht beschweren. Die niedere Natur des Menschen, welche nicht ohne Sünde bleiben kann, führt das Böse herbei und ebenso folgt ihr die Strafe, nur zu ihrem Besten, als ein Heilmittel der Krankheit [3]).

Diese Grundsätze der Neu-Platonischen Schule liegen auch dem Streite des Plethon gegen den Aristoteles zum Grunde. Er ist nicht unbedingt ein Gegner seiner Lehre; das Gute, welches er in ihr findet, wie er zuweilen versichert, will er nicht tadeln. Aber er ist auch weit davon entfernt denen beizustimmen, welche zwischen dem Aristoteles und dem Platon nur einen Streit über Worte annehmen wollten. Den Simplicius sieht er als den Urheber dieser Meinung an; er habe sie gegen die christliche Kirche geschleudert, um ihre Uneinigkeit tadeln und die Einigkeit der Griechischen Philosophen loben zu können. Seinem Gegner, dem Gennadius, macht er den Vorwurf, daß er hierin mit einem Feinde der christlichen Kirche gemeinschaftliche Sache ergriffen [2]). So verschmäht er es doch nicht die Kirchlichgesinnten für seine Schule zu

1) Ibid. p. 6 sqq.
2) De Plat. a. Arist. phil. diff. β. 5. a sq.
3) De fato p. 12.
4) C. Scholar. p. 55.

gewinnen. Es wurde schon erwähnt, daß Aristoteles eben deswegen ihm verhaßt ist, weil er die goldene Kette der philosophischen Überlieferung durchbrochen hat. Alle Vorzüge seiner Philosophie vor der Platonischen, wie offenbar sie auch zu sein scheinen, scheut er sich nicht zu leugnen. Wenn man die Verdienste des Aristoteles um die Logik rühmt, wenn Gennadius behauptet, daß ohne den Aristoteles wir keine Physik haben würden, so entgegnet Plethon daß Platon auch die Grundsätze dieser Wissenschaften auseinandergesetzt habe, daß er aber bei ihnen stehen geblieben sei um seine Schüler aufzufordern die Folgerungen selbst zu ziehen; sein und der Pythagoreer Grundsatz sei es gewesen, daß man nicht alles in Schriften niederlegen sollte, damit die Wissenschaft mehr in den Seelen als in den Büchern stände [1]). Nur aus Ruhmbegier, um sich eine eigene Schule zu stiften, sei Aristoteles hiervon abgegangen; nur darum habe er neidisch die frühern Philosophen herabgewürdigt. Man solle den Aristoteles gebrauchen, aber nicht blind gegen seine Fehler sein, ihn nicht wie einen Gott verehren [2]). Er sei scharfsinnig, aber nur im Kleinen und Schlechten, wie eine Eule, welche im Dunkeln sehen könne, aber vom hellen Lichte des Tages geblendet werde. Alles, was groß in seiner Lehre sei, habe er vom Platon [3]). So wird ihm auch eine niedrige und von wahrer Frömmigkeit entfernte Gesinnung vorgeworfen [4]). Er wird als

1) Ib. p. 58 sqq.
2) L. l.; de Plat. a. Arist. diff. γ. 6. b sq.
3) C. Scholar. p. 70; 92.
4) Ib. p. 79.

der bezeichnet, welcher unmittelbar dem Epikur den Antrieb zu seiner Philosophie gegeben habe [1]).

Die Begründung dieser Vorwürfe beruht auf einer zwar nur leicht hingeworfenen [2]), aber doch sehr in das Einzelne gehenden Kritik der Aristotelischen Philosophie. Wir haben aus ihr nur die Punkte hervorzuheben, welche für die Entwicklung der philosophischen Denkweise im 15. Jahrhundert von Bedeutung waren. Plethon giebt dem Aristoteles eine Neigung zur Gottlosigkeit Schuld. Aristoteles wird mit dem Anaxagoras verglichen, welchen er selbst hierüber getadelt hatte. Denn so wie dieser die Vernunft, welche er allen Dingen vorsetzte, doch in der Naturerklärung als Princip zu gebrauchen verabsäumte, so nehme auch Aristoteles zwar einen obersten Gott und andere Götter für die Bewegung der Weltsphären an, kümmere sich aber nachher wenig darum die göttliche Ursache in der Untersuchung der Natur hervorzuziehen [3]). Dies findet Plethon in Zusammenhang mit der Ansicht des Aristoteles von der Natur, nach welcher sie mit unbewußter Kunst ihre Zwecke vollführen soll. Hierin findet Plethon eine Schwächung des Zweckbegriffs; er will die Natur vielmehr als das Gesetz Gottes anerkannt wissen, welches nicht ohne Vernunft sei [4]). Hierdurch stelle Aristoteles die Macht der göttlichen Vorsehung zurück. Er schwäche dieselbe auch dadurch, daß er etwas

1) Ib. p. 114; de Plat. a. Arist. phil. diff. β. 1. a sq.
2) C. Scholar. p. 112 sq.
3) Ib. p. 91; 94; de Plat. a. Arist. phil. diff. β. 4. a.
4) Ib. β. 3. b sq. ἡ γὰρ φύσις θεοῦ θεσμός ἐστι, θεοῦ δὲ θεσμὸς οὐκ ἄλογος.

Zufälliges in der Welt annehme, der schwerste Vorwurf, welcher ihm gemacht werden könnte, weil er dadurch auch mit seinen eigenen Sätzen in Widerspruch gerathe; denn diese forderten, daß alles seine Ursache habe [1]. Wie aber hätte auch Aristoteles das ganze Gewicht der göttlichen Ursache begreifen können, da er dem obersten Gott nicht die Schöpfung der Dinge, d. h. die Hervorbringung derselben in ihrem ganzen Sein, beilegen will, sondern ihn nur als die bewegende Ursache betrachtet? Für das Sein der weltlichen Dinge, meint er, bedürfe es keiner Ursache, weil die Welt ewig sei [2]. Zwar gestehn auch die Platoniker zu, daß die Welt ewig oder nicht der Zeit nach geworden sei; aber sie unterscheiden richtig das, was zwar keinen Anfang in der Zeit, aber doch seinem Begriffe nach eine Ursache hat [3]. Aristoteles ferner hält den höchsten Gott zwar für einen Geist, aber nur für einen solchen, welcher neben andern Geistern seine Stelle habe; er ist seiner Meinung nach nur der Beweger der obersten Himmelssphäre, wärend die andern Götter die niedern Himmelssphären bewegen. Dies ist der Würde des höchsten Gottes durchaus zuwider, welchem alles Sein zukommt, welcher nichts neben sich duldet. Selbst Avicenna hat hierüber besser geurtheilt als Aristoteles [4]. Aber der Irrthum des letztern hängt mit den allgemeinsten Grundsätzen seiner Philosophie zusammen. Er be-

---

1) Ib. β. 4. b; 6. a; c. Scholar. p. 114.

2) Ib. p. 62; 98; 102; de Plat. a. Arist. phil. diff. α. 1. b sq.; γ. 3. b sq.

3) C. Scholar. p. 65.

4) De Plat. a. Arist. phil. diff. α. 2. a sq.

ruht darauf, daß angenommen wird, das Seiende sei gleichnamig für alle Dinge und in demselben Sinn daher komme das Sein dem Einen und allen übrigen Dingen zu. Darnach würde das Eins, aus welchem alles übrige Sein hervorgeht, in keinem höhern Sinne des Seins theilhaftig sein, als die von ihm ausgegangenen Dinge. Dies heißt die Vielherschaft einführen, welche doch Aristoteles selbst für ein Übel hält [1]). Nicht weniger hängt derselbe Irrthum mit der Lehre des Aristoteles von den Arten der Substanzen zusammen. Er erhebt das Besondere über das Allgemeine und erklärt die Individuen für die wahren Substanzen, Arten und Gattungen aber nur für Substanzen zweiter Ordnung. Diese Lehre, welche die Ideenlehre des Platon bestreitet, unterscheidet nicht das Allgemeine, sofern es nur unbestimmt genommen wird, von dem Allgemeinen als solchem. Denn niemand wird nur mit einem Scheine der Wahrheit sagen können, das Allgemeine als solches wäre geringer als das Besondere. Das Ganze ist nicht des Theiles wegen, sondern umgekehrt der Theil des Ganzen wegen; so ist auch die allgemeine Wissenschaft besser als die Kenntniß eines Einzelnen [2]). Alle Gründe, welche Aristoteles gegen die Ideenlehre vorbringt, sind nur Sophismen. Wenn er sagt, die Ideen wären nicht dazu geeignet die Bewegung und die Veränderung der Dinge zu erklären, so verräth er seine Gesinnung. Wir sehen, ihm kommt es nur auf die Ursache der Bewegung an; in derselben

1) Ib. α. 2. b sqq.
2) Ib. α. 4. b sqq.

Weise, in welcher er Gott nur als Ursache der Bewegung betrachtet, will er überhaupt nur die Ursache der Bewegung erforschen. Obgleich er auch die formelle Ursache anerkennt, gebraucht er sie doch nicht [1]). Eben so nichtig ist der Einwurf des Aristoteles, daß die Ideen nichts zur Erkenntniß der Dinge beitrügen, weil sie nicht ihr Wesen, sondern nur die Vorbilder wären, nach welchen sie gebildet worden. Es ist einleuchtend, daß man ein Abbild besser beurtheilen kann, wenn man sein Vorbild kennt [2]).

Noch einige andere Punkte sollen die niedrige Gesinnung des Aristoteles beweisen. Im Allgemeinen wird ihm vorgeworfen, daß er dem Materiellen und Sinnlichen eine zu große Bedeutung beilege. Daher halte er die Materie für das Allgemeine, die Form für das Besondere und behaupte, das Sinnliche könne auch ohne die wahrnehmende Seele sein, obgleich es offenbar sei, daß Sinnliches und Sinn nur in Verhältniß zu einander gedacht werden und sein könnten [3]). Zwar gestehe Aristoteles zu, daß die Vernunft ewig und vor dem Körper sei; er leugne dies auch von der menschlichen Vernunft nicht; aber die Folgerungen hieraus lasse er außer Acht. Denn er streite gegen den Platon, wenn dieser unsere Erkenntnisse als Wiedererinnerungen betrachte, und wenn er auch die menschliche Seele nicht für sterblich halte, so habe er doch dem Irrthum des Alexander von Aphrodisias über diesen Punkt die Antriebe gegeben, weil er in

1) Ib. γ. 3. b sqq.
2) Ib. γ. 4. a sq.
3) Ib. α. 5. b.

der Ethik nicht den gebührenden Gebrauch von der Unsterblichkeitslehre mache. Da äußere er die Meinung, daß nichts furchtbarer sei als der Tod, das Ende des Lebens, welchem weder Gutes noch Böses zu folgen scheine, anstatt daß er vielmehr den Tod als die Befreiung vom Sterblichen hätte schildern und daraus die fruchtbarsten Lehren für das tugendhafte Leben ziehen sollen. So scheine er zu schwanken über diese wichtige Lehre und sich nur geschämt zu haben die Sterblichkeit der Seele zu behaupten um sich nicht den Eseln gleich zu setzen [1]). Aber seine Ethik überhaupt ist das Werk einer niedrigen Seele; sie stimmt mit dem Epikur überein, indem sie nicht allein die Vorsehung verwirft und den Zufall einführt, sondern auch der Lust das Wort redet [2]).

Unstreitig waren diese Angriffe des Plethon gegen die Aristotelische Lehre dazu geeignet die Aufmerksamkeit der Abendländer darauf zu richten, daß die Aristotelische Lehre weder als die einzige, noch als die würdigste Vertreterin der heidnischen Philosophie gelten könne. Plethon hob besonders ihre Schwächen für die Theologie hervor; sie vertreten ihm die Hauptsache. In allen Wissenschaften komme es darauf an das Wichtige von dem Unwichtigen und den Hauptpunkt der Sache von den Nebenpunkten zu unterscheiden, um den herschenden Gedanken zu seiner

---

1) Ib. α. 7. a sq.; c. Scholar. p. 75 sq. Vergl. auch de Plat. a. Arist. phil. diff. α. 1. a, wo auch Averroes zu denen gezählt wird, welche die Sterblichkeit der Seele behaupten. Über den Unterschied also zwischen der Auslegung des Alexander und des Averroes ist hier noch nicht entschieden.

2) De Plat. a Arist. phil. diff. β. 1. a.

Würde zu erheben. Dieser liege in der Theologie. Ethik und Physik würde ohne Theologie unvollkommen bleiben. Denn nur die Theologie weise auf die Ursache hin, von welcher alles abhänge. Weil daher Aristoteles in seinen Lehren über Gott und die Vorsehung fehle, wären auch seine Physik und seine Ethik unvollkommen und todt [1]. Ein Urtheil, welches in diesem Sinn gefällt wurde, von einem Griechen, der für den Ruhm seines Volkes stritt, der wohl besser als die Lateiner seinen Landsmann verstehen mußte, konnte nicht anders als die gewöhnliche Meinung über die Philosophie des Aristoteles erschüttern. Es lag in der theologischen Richtung, welche bisher noch immer die Wissenschaften behauptet hatten. Aber dabei war es doch der bisherigen Theologie nicht günstig. Die Theologie dagegen, welche Plethon empfal, neigte sich der alten polytheistischen Ansicht der Dinge zu; der Verehrung, welche man für das Alterthum in immer wachsendem Grade zu hegen begann, mußte sie Vorschub leisten. Einer andern Neigung, welche allmälig erwachte, für die physische Forschung, schien sie freilich nicht günstig zu sein, indem sie die Physik in ein untergeordnetes Verhältniß zur Theologie stellte. Aber wenn Plethon nichts stärker

---

1) C. Scholar. p. 74 sq. *οὐ γὰρ οἶσθα σύ, ὡς ἔοικας, τῶν ἐπιστημῶν τάς γε ἀτελεστέρας ἑτέρων τελεωτέρων ἑαυτῶν δεομένας πρὸς τελείωσιν. — — ὑπὸ γὰρ φαυλότητος διανοίας οὐχ οἷός τε εἶ διαγνῶναι, ὅ τι τε κυριώτατον ἐν ἑκάστῃ ἐπιστήμῃ καὶ ὅ τι οὐ τοιοῦτον. — — ἀλλὰ φυσικὴ οὐκ ἄνευ θεολογίας τελέα· καὶ διὰ ταῦτα Πλάτων ἐφ᾽ ὅσον περ ἅπτεται αὐτῆς, οὐκ ἄνευ θεολογίας ἅπτεται· καὶ ἠθικὴ μὴ θεολογίᾳ προσκεχρημένη τῇ τε ἄλλῃ καὶ ὅσον αὐτῆς περὶ ἀθανασίας ψυχῆς τῆς ἀνθρωπίνης, νεκρά τις ἂν εἴη, οἷα δὴ καὶ Ἀριστοτέλους αὕτη ἠθική.*

hervorhob, als die Herrschaft der Nothwendigkeit über alle weltliche Dinge, so lag doch auch hierin eine Begünstigung der physischen Ansicht der Dinge. Die untergeordneten Götter, deren Verehrung er nicht verwarf, was bezeichneten sie anders als Naturkräfte? Die Emanationslehre der Neu-Platoniker, welcher er anhing, bewährte hierin ihre Natur. Es war nur das nothwendige Naturgesetz, in welchem er die Wirksamkeit Gottes in der Welt verehrte. So wurde der allgemeine Grundsatz der Naturbetrachtung von Plethon ausgesprochen; die Entwicklung desselben sollte eine spätere Zeit betreiben.

2. Bessarion.

Wenn Plethon keine Unterstützung gefunden hätte, so würden seine Lehren doch schwerlich im Abendlande durchgedrungen sein. Seine Gründe waren nur hingeworfene Andeutungen und daher nicht leicht verständlich. Die Weise, wie er sie vortrug, war in einem feindlichen Sinn gegen die Lateiner und daher nicht geeignet zu gewinnen. Wenn das Ansehn, welches er als Grieche hatte, von Bedeutung war, so setzten sich ihm doch andere Griechen entgegen, welche, wie Gennadius, Mathäus Camariota, Theodor von Gaza, für den Aristoteles stritten. Unter diesen Umständen war es von entscheidendem Einfluß, daß noch ein anderer Grieche, der Cardinal Bessarion, ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit und einer der hervorragendsten Beförderer der Griechischen Litteratur in Italien, überdies durch Milde der Gesinnung für sich und seine Meinung gewinnend, dem Streite des Plethon sich

anschloß und das Verständniß der Platonischen Philosophie den Lateinern vermittelte.

Bessarion, ein Schüler des Plethon, war noch jung zum Florentinischen Concil gekommen. Als Plethon und Gennadius nach Griechenland zurückkehrten, blieb er in Italien; als dieser, vom Volke gedrängt, der Vereinigung der Griechischen mit der Römischen Kirche entsagte, obgleich er für sie gestimmt hatte, schloß Bessarion nur enger an die Römische Kirche sich an. Er wurde nun zum Cardinal erhoben, mit andern Würden und Ämtern betraut und stand in einem solchen Ansehn, daß ihn sogar nach dem Tode Pius II. eine Partei der Cardinäle zum Pabste ersehen hatte. Bis in das Jahr 1472 lebte er in diesen Ehren. Den geflüchteten Griechen war er eine Stütze, ihre Gelehrsamkeit suchte er geltend, ihre Arbeiten gemeinnützig zu machen. Er selbst war der Lateinischen wie der Griechischen Sprache mächtig und gebrauchte sie in theologischen und philosophischen Schriften. Alles dies mußte ihn geschickt machen den Verkehr zwischen der Griechischen und der Lateinischen Philosophie zu vermitteln.

Unter seinen Werken berührt unsere Geschichte nur seine Streitschrift gegen den Georg von Trapezunt[1]). Sie trägt mehr einen litterarischen als philosophischen Charakter an sich. Um so geeigneter war sie in das Verständniß der Platonischen Philosophie einzuführen. Auf die Belehrung der Lateiner ist sie berechnet. Vor ihnen

1) Bessarionis in calumniatorem Platonis libri. Venet. 1516 fol. Sie war ursprünglich Griechisch geschrieben; wir besitzen sie aber nur in einer gleichzeitigen Lateinischen Übersetzung.



hält er es für nöthig den Platon zu vertheidigen, weil sein Gedächtniß bei ihnen verdunkelt worden, weil sie selten seine Schriften und gewöhnlich nur in Lateinischer Übersetzung haben [1]. Er hebt die Streitpunkte zwischen dem Platon und dem Aristoteles hervor ohne sie scharf zu betonen. Obwohl Bessarion dem Platon bei Weitem geneigter ist als dem Aristoteles, möchte er doch auch dem Ansehn dieses Mannes keinen Abbruch thun. Die Metaphysik desselben hat er selbst in das Lateinische übersetzt. Seine billig denkende Seele liebt es die Wahrheit überall anzuerkennen. Der Irrthum erscheint ihm nur als eine Schwachheit, welche sich entschuldigen läßt, wenn sie nicht hartnäckig ist. Auch giebt er den Lateinern gern nach und möchte ihren Vorurtheilen nicht abstoßend entgegentreten. Wenn er den Aristoteles tadeln muß, so geschieht es nur, weil sein Gegner Georg durch eine ungeschickte Vergleichung des Aristoteles und des Platon ihn dazu zwingt [2]. Er ist erfüllt von der höchsten Ehrfurcht gegen die alten Philosophen, von denen zu lernen er die Gegenwart antreiben möchte. In einem Briefe an den Michael Apostolius sagt er, Platon und Aristoteles wären als Heroen zu verehren, gegen welche die jetzigen Philosophen nur Menschen und Affen wären. Die Vorwürfe, welche Plethon dem Aristoteles machte, hat er nicht gern gehört [3]. Doch ist er keineswegs geneigt weder mit dem Plethon die Platonische, noch mit dem

---

1) In cal. Plat. I, 1.

2) Ib. II, 2.

3) In den Mém. de l'acad. des inscript. III p. 307. Vergl. in cal. Plat. II, 2.

Georg von Trapezunt die Aristotelische Philosophie der christlichen Lehre gleich zu setzen. Wenn auch Platon dem Geheimnisse der Trinität näher gekommen ist, als Aristoteles, so haben doch beide es nicht durchdrungen [1]). Auch die Lehren des Platon stimmen also nicht völlig mit der christlichen Wahrheit überein. Bessarion ist weit davon entfernt ihm beistimmen zu wollen, wenn er die Präexistenz der Seelen lehrt, wenn er von einer Vielheit der Götter, von der Seele der Welt oder von den Seelen der Gestirne redet [2]). Freilich in noch viel mehr Punkten ist Aristoteles zu berichtigen. Er hält die Welt für ewig; er beschränkt die Vorsehung, indem er sie nicht über die Dinge unter dem Monde sich erstrecken läßt [3]). Auch über die Unsterblichkeit der Seele ist Platon's Lehre der Aristotelischen vorzuziehn; denn die letztere ist hierüber zweideutig, weswegen auch die Ausleger, Alexander und Averroes, nicht übereinstimmen [4]).

Eine solche klare und billige Auseinandersetzung über die Unterscheidungslehren des Aristoteles und des Platon hatte unstreitig für die damalige Zeit ihre Verdienste; unsere Aufmerksamkeit aber wird sie nur in einem geringern Grade beschäftigen können. Es wird genügen

1) In calum. Plat. II, 4.

2) Ib. II, 2.

3) Ib. III, 20; 29.

4) Bessarion selbst schwankt. Nach II, 7 fol. 22. b ist dem Aristoteles die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele im Sinn des Averroes, mit welchem auch Alexander übereinstimme, beizulegen. Aber III, 22 fol. 52. b werden die Meinungen des Averroes und des Alexander unterschieden, und wenn die letztere richtig wäre, würde Arist. die Sterblichkeit der Seele behauptet haben.

den Sinn des Streites und den Eindruck, welchen er auf die Zeitgenossen machen mußte, im Allgemeinen zu bemerken. Hiervon erhalten wir die beste Kunde aus dem Hauptpunkte des Streites, welchen schon Plethon hervorgehoben hatte, indem er den Aristoteles beschuldigte, daß er die Vorsehung Gottes beschränkt und verdunkelt habe, um dagegen eine Physik zu lehren, welche der Natur eine selbständige Thätigkeit, aber ohne Bewußtsein der Zwecke beilege. Um diesen Punkt hatte ursprünglich auch der Streit zwischen Georg und Bessarion sich gedreht [1]; andere Punkte waren erst später in ihn gezogen worden. Bessarion setzt auseinander, daß Platon von dem Gedanken ausgehe, daß ein allgemeiner Geist die Natur durchdringe und alle Werke der Natur erzeuge, so daß die Zwecke der Natur nicht von ihr selbst berathen werden, sondern nur dem Willen des allgemeinen Geistes folgen [2]. Er weist darauf hin, wie dies mit der Ideenlehre zusammenhänge [3]. Aber in einer viel mildern Weise als Plethon weiß er die Lehre des Aristoteles zu deuten. Wenn dieser Philosoph behaupte, daß die Natur ohne Absicht hervorbringe, so leugne er

---

1) Bessarion hatte gegen Georg zuerst eine Schrift über Natur und Kunst geschrieben, welche er nachher als das 6. Buch der Schrift in calumniatorem Platonis einverleibte.

2) Ib. VI, 2. Naturae — consilium universae mentis consilium est. — — Naturam autem consultare non sua facultate dicimus, sed universae mentis, quae rebus naturae omnibus insistat. Ib. 5. Naturam consilio agere, etsi non suo, tamen universae mentis, quae per omnia transeat omnibusque insistat naturae operibus.

3) Ib. VI, 2.

damit nicht, daß ein höherer Geist die Zwecke in sie lege, welche sie als Werkzeug und nur einer leidenden Bewegung fähig zur Ausführung bringe. Daher sei in diesem Punkte keine wesentliche Verschiedenheit zwischen beiden Philosophen; sondern Aristoteles spreche nur als Physiker und sehe dabei auf die nächsten Ursachen der Dinge, halte dagegen den Gedanken an die erste, von der Materie gesonderte Ursache sich fern, um nach seiner Weise die Untersuchungen verschiedener Wissenschaften nicht in einander zu mischen, währeno Platon bedenke, daß die niedere Wissenschaft erst durch ihre Verbindung mit der höhern vervollständigt werde und deswegen die göttliche Ursache nicht außer Augen lasse, wenn er von der Natur handele [1]). Dadurch werde freilich die Vorsehung Gottes, welche über alles hersche, besser in das Licht gestellt und gezeigt, wie alles mit Nothwendigkeit geschehe, ohne daß unserer Freiheit Gewalt angethan werde, weil wir den Geist, die Ursache unserer Handlungen, in uns selbst trügen. Mit dieser Lehre von der Freiheit würde nur die

1) L. l.; ib. VI, 6. A me vero tantum abest, ut in defendendo Platone doctrinam damnare Aristotelis velim, ut potius convenire semper inter sese duos philosophos, quantum in me est, coner ostendere. Quae res quomodo a me agatur, obsecro, parumper attendite. Aristoteles cum de rebus naturalibus ageret, principiis naturae intimis contentus noluit superiorem separatamque causam attingere, quae ad primum philosophum pertinet, ne disciplinarum praecepta praeter morem suum misceret atque confunderet. Itaque recte naturam tradidit sine consilio agere. — — Plato vero non immerito consideravit scientias, cum minus perfectae essent, ad perfectionem suam desiderare officium perfectiorum. Es folgt hierauf eine Stelle, welche fast wörtlich von Plethon entnommen ist.

Behauptung des Aristoteles, daß unsere Seele eine unbeschriebene Tafel sei, nicht übereinstimmen [1]). Aber auch von der andern Seite dürfe die Sache betrachtet werden. Es ist der Natur gemäß alles nach gewissen Graden hervorzubringen, so daß die Ursachen von unten nach oben, wie von oben nach unten zusammenhängen. So wie nun unser Sein von oben herab empfangen wird, so werden wir in unserer Erkenntniß von den niedern Ursachen zu dem Höhern zurückgeführt. In dieser Weise verfährt nun Aristoteles in der Physik und sucht uns vollständig über die erste Ursache zu belehren, indem er von den niedern Ursachen ausgeht. In diesem Sinn vertheidigt Bessarion sogar den Polytheismus der alten Philosophen, so wie er auch Ausdrücke desselben zu gebrauchen nicht scheut. Er findet ihn der natürlichen Betrachtungsweise der alten Philosophen ganz entsprechend. Die Natur zeige uns, daß alles in der niedern Welt durch mittelbare Ursachen hervorgebracht werde; man könne dies auch ein Schaffen nennen; nur sollten wir darüber nicht vergessen; daß der höchste Gott alle mittlern und natürlichen Ursachen unbedingt als seine Werkzeuge gebrauche [2]).

Diese Vergleichung des Platon und des Aristoteles hat unstreitig einen großen Einfluß auf den spätern Gebrauch ihrer Lehren ausgeübt. Aristoteles wurde als Führer in der Physik angenommen und die Forschung in seinen Schriften, welche in der Hand der Theologen früher hauptsächlich auf die Metaphysik gerichtet gewesen war,

---

1) Ib. II, 8 fol. 26. b.
2) Ib. III, 2.

wandte sich jetzt vorherschend den physischen Schriften zu, in deren Erklärung Philosophen und Ärzte mit einander wetteiferten. Platon dagegen wurde von denen vorgezogen, welche der theologischen Richtung folgten. Man traute nun nicht mehr der Aristotelischen Philosophie zu, das Maß dessen erreicht zu haben, was aus natürlichen Kräften über Gott gewußt werden könnte; in Platon ahndete man den tiefern Theologen. Überdies fing man an der Auslegung der Araber zu mistrauen und die Griechischen Ausleger, namentlich den Alexander von Aphrodisias zu Rathe zu ziehen. Damit war aber freilich für die eigene Forschung noch wenig gewonnen; man hatte nur neue Hülfsmittel gewonnen; es kam darauf an, wie die Lateiner sie gebrauchen würden.

Drittes Kapitel.

Die Lateinischen Philologen.

Durch die Kenntniß des Alterthums dachte man die Philosophie zu erfrischen. Die Lateiner selbst suchten sich ihrer zu bemächtigen. Sie konnten dabei die Litteratur nicht übersehn, in deren Sprache sie selbst sich auszudrücken pflegten. Wir müssen einen Blick auch auf diese Seite der Philologie werfen.

1. Laurentius Valla.

In Italien vertritt uns dieselbe vorzüglich Laurentius Valla, ein Römer, welcher unter den ersten war, die

den Lateinischen Stil methodisch zu reinigen suchten. Er war noch jung, als gegen die scholastische Philosophie die Bewegung der Zeit sich entschied; er schloß sich dieser an, obwohl in einer ganz andern Weise als Nicolaus Cusanus und die Griechen, mit dem unruhigen Geiste, der in ihm arbeitete, mit einer freien, schmähsüchtigen Zunge, welche ihm überall Streitigkeiten erregte, dem Vorurtheile feind, begierig Neues und Unerhörtes, aber doch Leichtfaßliches auf die Bahn zu bringen. Sein Scharfsinn schonte die Vorurtheile der Theologen nicht. Die Schenkung des Constantinus griff er an; gegen die Sage über die Entstehung des apostolischen Glaubensbekenntnisses hatte er seine Zweifel; der alten Lateinischen Übersetzung der Bibel wies er ihre Fehler nach. Es ist nicht zu verwundern, daß er Feinde hatte, von der Geistlichkeit verfolgt wurde, in den Ruf eines Spötters der Religion kam. Aber der König Alfons von Neapel und der Pabst Nicolaus V. wußten ihn zu schätzen und zu gebrauchen. Bei dem letztern hat er bis zu seinem Tode 1457 gelebt.

Die Schriften Valla's greifen die veraltete Gelehrsamkeit der Scholastiker nicht in einer sehr regelrechten Weise, aber beharrlich, mit Lebhaftigkeit und Witz an. Gegen die Künstlichkeiten eines verwickelten Systems berufen sie sich auf die Natur und den gesunden Menschenverstand, wie er im Sprachgebrauche sich zu erkennen giebt. Dies hat ihnen ihre Erfolge bei der Gegenwart und der Nachwelt gegeben. Sie waren die Lieblingsschriften eines Erasmus. Zu dem Siege einer freiern Denkweise, welche den Fesseln einer überladenen Schul-

weisheit sich entrang, haben sie unstreitig viel beigetragen. Unter ihnen sind mehrere, welche ausdrücklich mit philosophischen Gegenständen sich beschäftigen, seine dialektischen Untersuchungen, seine Gespräche über die Lust und das wahre Gut, seine Abhandlung über den freien Willen. Sie sind gegen den Aristoteles und seine scholastischen Anhänger, fast noch mehr gegen den Boethius gerichtet, welchen er als den Begründer der scholastischen Dialektik mit seinen Angriffen verfolgt.

In seinen philosophischen Untersuchungen muß man nicht erwarten ihn tief eindringen zu sehen. Er hält sich an die gewöhnliche Vorstellungsweise, in welche er auch die Überzeugungen der christlichen Religion mit einschließt. Denn trotz seiner Streitigkeiten mit der Geistlichkeit hat er von ihnen sich nicht losgesagt. Er betrachtet sie als ein Ergebniß des gesunden Menschenverstandes, welcher in seiner Entwicklung auch der göttlichen Offenbarungen theilhaftig geworden sei. Aber tiefer in diese Offenbarungen einzudringen um ihr Geheimniß zu ergründen liegt seinem Streben fern. Er bescheidet sich, daß wir vieles nicht wissen können, daß wir die Geheimnisse Gottes verehren sollen. In diesem Sinn sind seine philosophischen Schriften im völligen Gegensatz gegen die Bestrebungen des Nicolaus Cusanus und der Platoniker. Indem er philosophirt nehmen seine Gedanken nicht selten den Ton an, als eiferten sie gegen alle Philosophie [1].

---

1) De voluptate ac de vero bono III, 7. In Aristoteles, sagt er, hat uns Gott aller Philosophen Stolz und Verwegenheit offenbart. De libertate arbitrii p. 1009 nach der Ausg. s. Werke Basil. 1543.

Aber nur die falsche Philosophie bekämpft er, welche sich der Schranken unseres Erkennens nicht bewußt ist. Wir sollen Demuth lernen und nicht wie Boethius die Philosophie zu heftig bewundern, nicht wie Aristoteles über alles streiten, um den Schein zu erregen, als gäbe es *nichts*, was wir nicht wüßten. Gegen eine solche falsche Philosophie ruft er die Theologie auf, welche von dem Bekenntniß ausgehe, daß wir vieles nicht wissen können, weil es uns erst später offenbar werden solle. Die gegenwärtige Theologie thäte nicht wohl die Philosophie zum Schutze des Glaubens herbeizurufen, als wenn die Religion für sich nicht sicher genug wäre [1]. Wie es in Wendepunkten der geistigen Entwicklung zu geschehn pflegt, wenn überladene Gelehrsamkeit und Spitzfindigkeiten der Schule mit den Bestrebungen des praktischen Lebens nicht mehr in Einklang stehen, daß ein gesunder Sinn die Fesseln der alten Überlieferung unwillig abwirft, so sehen wir den Laurentius Valla gegen die Scholastik und ihre Führer sich erheben. Gegen die Schule ruft er die Überzeugungen des Lebens auf, gegen die Kunst die Natur, welche in allen Dingen uns Führerin sein sollte, welche dasselbe ist mit Gott oder fast dasselbe [2]. Unerbittlich greift er seine Gegner an; wenn er auch die Fragen, welche ihre Gelehrsamkeit ihm einwirft, nicht zu lösen vermag, so vertraut er doch den allgemeinen praktischen

1) Ib. p. 999.

2) Dial. disp. III, 9. An non intelligitis in omnibus naturam esse ducem? De volupt. I, 13. Idem est enim natura, quod deus, aut fere idem. Über diese Beschränkung vergl. ib. III, 6.

Überzeugungen, in welchen er seine Zeit fortschreiten sieht; Dunkelheiten freilich werden uns noch manche übrig bleiben; aber dies ist nur das Loos unserer Schwachheit, welche wir uns nicht durch leere Worte verbergen sollen.

In der fortschreitenden Bildung seiner Zeit findet sein Streit gegen die Scholastik einen doppelten Anknüpfungspunkt. Auf der einen Seite ist es das philologische Bestreben, welches gegen die barbarische Kunstsprache der Schule ankämpft, auf der andern Seite ist es das Bedürfniß einer freiern und einfachern Religionslehre, was ihn in seinen Versuchen die Philosophie auf einen andern Weg zu leiten unterstützt. Jenes tritt mehr in seinen dialektischen Untersuchungen, dieses mehr in seinen moralischen Abhandlungen hervor.

Wenn man ihn als Philologen betrachtet, so würde man sich doch täuschen, erwartete man, daß er mit unbedingter Ehrfurcht dem Urtheile der Alten sich unterwerfen würde. Dagegen schützt ihn seine Anhänglichkeit am Christenthum und fast nicht weniger sein Widerwille gegen die Scholastiker und gegen ihre Abhängigkeit von Aristoteles. Sie verehren ihn wie einen Weisen; er war doch nur ein Philosoph, den die Alten noch nicht einmal so hoch achteten wie den Platon. Was Wunder, daß sie ihn so verehren, da sie nur ihn kennen, wenn es anders jemanden kennen heißt, wenn man jemandes Schriften in Übersetzungen und zwar in schlechten Übersetzungen lesen kann [1]. Gegen eine solche abergläubische Verehrung empört sich Valla's freier Sinn. Er weiß nun dem

1) Dial. disp. praef.

Aristoteles gar viele Irrthümer nachzuweisen. Er hält ihm vor behauptet zu haben, Gott sei ein lebendiges Wesen, ein Thier. Was soll also sein Leib sein? Etwa der Himmel? Zur Gefärtin, wie zu einem Weibe, gab er ihm die Natur. Seinen Leib, den Himmel, ließ er wieder in viele Leiber oder Sphären zerfallen. Das ist ein Ungeheuer, nicht Gott. Über Gott müssen wir vorsichtiger reden. Da reichen unsere Worte nicht aus. Die ganze Philosophie des Aristoteles ist irreligiös. Er nimmt eine Menge von Göttern an, unterscheidet die Götter nicht von den Dämonen, hält die Welt für ewig, nicht für eine Schöpfung Gottes, legt Gott nur eine beschauliche, aber keine praktische Thätigkeit bei, weiß von keiner Unsterblichkeit der Seele. Wenigstens nicht ganz soll nach seiner Lehre die Seele unsterblich sein; denn er nimmt auch eine Zusammensetzung der menschlichen Seele an, als wenn sie aus trennbaren Theilen bestände [1]). So findet Valla gegen die Ergebnisse der Aristotelischen Philosophie von religiösem Standpunkte aus sehr viel einzuwenden.

Aber nicht weniger hat er gegen die Grundlagen derselben zu erinnern. Aristoteles geht vom Begriffe des Seienden aus. Welche Thorheit, ein Participium an die Spitze der Untersuchung zu stellen. Gewiß kann ein solches doch nicht ohne das Substantivum, welchem es beizulegen ist, gedacht werden. Die Sache wird noch schlimmer, wenn Aristoteles von dem Seienden als Seiendem redet. Das Sein, welches dem Substantivum beigelegt

---

1) Ib. I, 8.

wird, kommt ihm doch immer nur in einer besondern Weise zu; schlechthin würde es nur Gott zukommen, der nichts weiter ist als der Seiende. Wenn wir dagegen von besondern Gegenständen reden, dann haben wir nicht das Seiende als den allgemeinsten Begriff zu betrachten, sondern die bestimmte Sache. Der Begriff der Sache soll daher der König sein. Alle andere Prädicate setzen die Sache (res) voraus, welcher sie beigelegt werden[1]. Die Untersuchungen über diesen Punkt, welchen Valla, weil er den Anfang der Forschung betrifft, mit Recht für sehr wichtig hält, schließen sich an grammatische Bemerkungen an, wie es bei diesem Schriftsteller gewöhnlich ist; es leuchtet aber aus ihnen das Bestreben hervor das Abstracte zu meiden und dagegen die Untersuchung auf concrete Gegenstände zu richten. So wird überhaupt davor gewarnt, daß wir nicht durch Unterschiebung des Abstracten für das Concrete uns täuschen lassen[2]. In derselben Richtung greift Valla die scholastische Weise an allgemeine Begriffe der Wesenheiten an die Stelle der Sache zu setzen, eine Weise, welche ihm schon deswegen verhaßt ist, weil sie ganz unförmliche Wortbildungen, wie Entität, Quidität, Identität zu Wege gebracht hat[3]. Auch seine Bemerkungen gegen die Kategorienlehre des Aristoteles gehen hieraus hervor. Er will nur drei Kategorien zulassen, die Substanz nemlich, ihre Eigenschaft und ihre Thätigkeit. Die Substanz, wenn man das Wort

1) Ib. I, 2.
2) Ib. I, 3.
3) Ib. I, 4.

nur von der Vieldeutigkeit befreie, in welcher auch Aristoteles es gebrauche, bezeichne die Sache selbst, schlechthin gedacht, die Eigenschaft das, was ihr in veränderlicher oder bleibender Weise beiwohne, die Thätigkeit oder Handlung aber das, was von ihr ausgehe. Alle übrige Kategorien ließen sich auf diese zurückführen [1]) und sie alle hätten nur den Zweck die Sache selbst uns zu der Erkenntniß zu bringen, welche in der Begriffserklärung vollständig ausgedrückt werden sollte [2]).

Wir können in diesen Untersuchungen auch noch einen andern Punkt entdecken, auf welchen es dem Valla besonders ankommt. Die Scholastik ist ihm viel zu verwickelt; er will alles auf einfachere Regeln zurückbringen. Die Dialektik ist eine sehr einfache Sache; sie hat es mit dem nackten Schlusse zu thun, welcher aus einfachen Sätzen besteht und nur die Kenntniß der Bestandtheile solcher Sätze voraussetzt [3]). Die Peripatetiker haben diese einfache, aber nützliche Wissenschaft nur aufgeputzt um ihr einen größern Glanz und Namen zu geben. Sie haben zu diesem Zweck eine Menge von Kunstwörtern erfunden und sind von dem natürlichen und einfachen Gebrauch der Worte abgewichen um sich den Schein des Tiefsinns zu geben. Das ist ihr Gewerbe; sie sind Sophisten. Wie viel Irrthümer sind aus schlecht verstandenen Worten hervorgegangen. Dagegen haben wir die Waffen zu gebrauchen, welche uns die Untersuchung über den natürli-

---

1) Ib. I, 6; 13; 16; 17.
2) Ib. I, 19.
3) Ib. II praef.; 1.

chen und bei gelehrten Männern üblichen Gebrauch der Worte darbietet. Durch die philologische Beobachtung der reinen Lateinischen Rede denkt Valla über die Künste der scholastischen Sophistik den Sieg davon zu tragen. Von Vorwürfen gegen die Barbarei, gegen die Unwissenheit der Philosophen in der Sprache, von Versuchen durch die natürliche und gemeinübliche Bedeutung der Worte ihrer Kunstsprache den Sieg abzugewinnen sind seine Werke erfüllt [1]. Indem er philosophirt, verleugnet er nicht die philologische Beschäftigung, von welcher er hergekommen. Die Philosophie ist ihm ein Soldat, der unter dem Oberbefehl der Rede dient [2].

Diese philologische Richtung ist bei ihm noch dadurch gefärbt, daß sie der Lateinischen Sprache vorherschend sich zuwendet. Wenn er den Aristoteles besonders tadelt, so mag daran einen Antheil haben, daß er das Griechische Alterthum weit weniger in den Kreis seiner Untersuchungen gezogen hat, als das Lateinische. Von seinen Gegnern ist ihm vorgeworfen worden, daß er der Griechischen Sprache nicht ganz mächtig gewesen sei. Seine Übersetzung des Thucydides und die Art, wie er solchen Vorwürfen begegnet, widerlegen diese Meinung nicht. Unstreitig stützen sich seine philosophischen Untersuchungen dem

---

1) Ib. I, 8. Philosophus usum consuetudinemque loquendi pro nihilo habens. Ib. 12. O depravatrix naturalium significationum peripatetica natio. Ib. 20. Vides, quot errata ex male perceptis vocabulis consequuntur. Ib. III praef. Proinde nolint posthac dialectici illi atque philosophantes in suorum quorundam vocabulorum inscitia perseverare, sed ad naturalem et a doctis tritum sermonem se convertere.

2) De volupt. I, 10.

bei weitem größten Theile nach auf der Beobachtung des Lateinischen Sprachgebrauchs.

Durch seine Vorliebe für die Lateinische Litteratur scheint er aber auch dazu geführt worden zu sein dem Rednerischen, welches in ihr das Übergewicht hat, die größte Bedeutung beizulegen. Wenn er die Dialektik als eine kurze und leichte Wissenschaft schildert, so setzt er ihr reichere und schwierigere Wissenschaften entgegen, zu welchen sie den Weg bahnen soll. Diese sind die Grammatik und noch mehr die Rhetorik. Die Grammatik, wenn sie gelernt werden sollte, möchte wohl so viele Jahre erheischen, als die Dialektik Monate. Noch viel reicher aber ist die Redekunst, welche ein unerschöpfliches Gedächtniß, Kenntniß der Sachen und der Menschen voraussetzt, alle Arten der Schlüsse gebraucht, nicht allein in ihrer einfachen Natur, wie sie die Dialektik lehrt, sondern in den mannigfaltigsten Anwendungen auf die verschiedensten Verhältnisse der öffentlichen Geschäfte, nach der Lage der Sachen, nach der Verschiedenheit der Hörenden abgeändert. Dieser reichen Wissenschaft soll die philosophische Dialektik dienen [1]. Das meint Valla, wenn er die Philosophie unter den Oberbefehl der Rede stellen will.

Und es ist noch eine besondere Vorliebe seiner philologischen Beschäftigungen, welche ihn in Zurichtung der Dialektik zu rednerischen Zwecken leitet. In seiner Jugend war der Quintilian wieder aufgefunden worden. Diesen Lehrer der Redekunst verehrt er mehr als alle Lehrer des Alterthums. Seine Aussprüche sind ihm rei-

1) Dial. disp. II praef.

nes Gold [1]). Um dessen Ansehn sich zu unterwerfen, entzieht er sich dem Ansehn des Aristoteles. Einen großen Theil seiner Dialektik hat er wörtlich aus ihm entnommen. Er spottet dabei über die Engherzigkeit der Logiker, deren Unterscheidungen er ablehnt, um dagegen den Sprachgebrauch und die Freiheit der Rede festzuhalten. Die grammatischen Unterschiede gelten ihm viel mehr als die logischen; die letztern weiß er nur bildlich zu umschreiben. Was ist es z. B. für eine Pedanterei, daß man das Zeitwort in Copula und Prädicat zerlegt? Daß man in den Schlüssen nur den Indicativ, und die gegenwärtige Zeit gebraucht wissen will? Die Sprache läßt sich dergleichen nicht gefallen [2]). Der Regel, daß aus besondern Sätzen allein nichts erschlossen werden könne, will Valla sich nicht fügen. Er bringt dagegen Beispiele vor, welche nur zeigen, daß er den Unterschied zwischen besondern und allgemeinen Sätzen nicht richtig gefaßt hat [3]). Wenn die Logiker vorschreiben, daß der Obersatz im Schlusse vorangestellt werden solle, weil von ihm die Folgerung ausgehe, daß der Untersatz dagegen die zweite Stelle einzunehmen habe, so scheint ihm dies eine Vorschrift, gegen welche die Freiheit der Rede sich empört [4]). Er beachtet nicht, daß die systematische Anordnung der Ge-

1) Ib. II, 20. Cui viro (sc. Quintiliano) tantum tribuo, ut is unus sit, cujus dictis aut addere quid aut detrahere aut ex his mutare vel minimum nec alios posse arbitrer et me id expertum saepe, nihil tamen potuisse profitear. Parum dico etc.

2) Ib. II, 1.

3) Ib. III, 5.

4) Ib. III, 2.

danken andern Gesetzen folgt, als die rednerische Darstellung. Was Wunder, daß die Lehre von den Figuren des Schlusses ihm anstößig ist. Wer wird wohl in der dritten Figur schließen? Kein Bauer, kein Weib, kein Knabe. Folgt doch der Natur und verdunkelt nicht die klaren Anweisungen, welche sie in dem Gebrauche aller Menschen euch vor Augen legt [1]). So bestreitet Valla die Überladung der scholastischen Logik, indem er ihr die natürliche Gewohnheit des gesunden Menschenverstandes entgegensetzt.

Mit diesem ist er sich auch der Grenzen unseres Erkennens bewußt und deswegen dem religiösen Glauben geneigt. Man hat ihm vorgeworfen, daß er ein Epikureer gewesen, daß er in seiner Vorliebe für das Alterthum Zweifel gegen die christliche Lehre gefaßt habe. Gegen diese Anklagen können wir ihn vertheidigen. Es ist wahr, in seinen Gesprächen über die Lust und das wahre Gut kommen sehr freie Äußerungen vor; sie werden aber auch nur in einer Nachahmung Ciceronischer Gespräche vorgebracht, in welcher er die stoische und die Epikurische Sittenlehre gegen einander abwägt. Seine Entscheidung lautet anders. Gleich in seiner Vorrede setzt er sich der Meinung entgegen, welche gegenwärtig, am meisten unter den Gelehrten, verbreitet sei, daß die Alten an wahrer Tugend nicht unter, sondern über den Christen gestanden hätten. Als wenn Christus vergeblich in die Welt gekommen wäre. Er will dagegen aus den Meinungen der alten Philosophen selbst zeigen, daß die

1) Ib. III, 9.

Heiden nichts Tugendhaftes, nichts im rechten Sinn gethan hätten. Zu diesem Zweck setzt er die Epikurische der stoischen Lehre entgegen, um so die falsche Ehrbarkeit der Heiden zu widerlegen. Diese beiden Secten der Stoiker und der Epikureer und nicht die Peripatetiker oder die Platoniker hält er für die wichtigsten des Alterthums. Dem Alterthum gesteht er Vorzüge vor den Neuern zu, in den Wissenschaften und Künsten, besonders in der Beredtsamkeit; aber in der Tugend, welche auf Religion beruhe, stehe es den Neuern nach. Die Epikureer haben zwar nicht ganz Unrecht, wenn sie Lohn fordern für die Tugend und in der Lust das wahre Gut suchen; aber nicht ohne Tugend und Arbeit wird die wahre Lust gewonnen. Die Stoiker, wenn sie der Ehrbarkeit, wenn sie der Natur das Wort reden, könnten uns wohl mit dem Scheine der Tugend bestechen; aber wir sollten erkennen, daß die Natur nur das Gesetz Gottes, daß sie ohne Gott nichts ist; wir sollten in der Tugend nur das Mittel sehen, um zu der Lust zu gelangen, welche Gott den Tugendhaften verheißen hat [1]).

Wir sehen hieran, wie seine Denkweise eine durchaus praktische Richtung einnimmt. Die Philosophie wird von ihm nicht auf die Erkenntniß, sondern auf den Willen bezogen [2]). In diesem Sinne schließt er sich dem gesunden Menschenverstande an, vertheidigt die Triebe der Natur und legt auf die Beredtsamkeit größeres Gewicht, als auf alle andere Kunst und Wissenschaft, weil sie auf

---

1) De volupt. III, 6.
2) Dial. disp. I, 10 p. 664.

den Willen des Menschen in ihrer größten Gemeinschaft wirkt. Und auch der Glaube der Christen, welchen er gegen die Tugend der Alten erhebt, hat ihm durchaus eine praktische Bedeutung. Den Boethius greift er besonders in Beziehung auf seine Lehre von der Freiheit des Willens an. Wenn sie darauf ausgeht den Begriff der Freiheit uns erklärlich zu machen, so meint dagegen Valla, daß er sich gar nicht darüber bekümmern würde, wenn auch die Freiheit des Willens unerklärbar sein sollte; denn es gäbe gar vieles, was vielen oder allen unerklärbar bliebe [1]). Die erste Schwierigkeit, welche gegen die Freiheit des Willens erhoben wird, beruht auf dem Vorherwissen Gottes; darin kann aber Valla keine Schwierigkeit finden. Denn das Vorherwissen ist nicht die Ursache des Geschehens und kann daher den Willen nicht zwingen. So wenig man den Wahrsager, welcher ein Mißgeschick vorherweiß, beschuldigen kann, daß er dasselbe nothwendig mache, eben so wenig kann man die Allwissenheit Gottes beschuldigen, daß sie alle Ereignisse der Freiheit des Menschen entziehe [2]). Nicht das Wissen, sondern der Wille und die Macht Gottes führt die Nothwendigkeit des Geschehens herbei und hierauf blickend müssen wir eingestehn, daß wir nicht einsehn können, wie die Vorsehung Gottes mit der Freiheit unseres Willens vereinbar sei. Dieser Knoten ist unauflöslich. Wenn wir aber doch weder die Vorsehung Gottes noch die

1) De lib. arb. p. 1000 sq.
2) Ib. p. 1002; 1005.

Freiheit unseres Willens leugnen dürfen, so sind wir auf den Glauben angewiesen [1]).

Auf ein ähnliches Ergebniß wird Valla durch seine Betrachtung der menschlichen Seele geführt. Er unterscheidet in ihr drei Kräfte, welche durch ihre verschiedenen Thätigkeiten und Wirkungen auf den Körper sich uns zu erkennen geben, das Gedächtniß, welches faßt und festhält, die Vernunft, welche beurtheilt, und den Willen, welcher begehrt. Dieselben Kräfte zeigen sich auch in den Wirkungen der thierischen Seele und man hat nur durch Zweideutigkeit des Wortes sich täuschen lassen, wenn man den Thieren Vernunft absprach, weil sie keine Sprache vernehmen [2]). Der Unterschied zwischen den sogenannten unvernünftigen Thieren und uns beruht nur darauf, daß Gott uns einen ewigen Geist eingehaucht hat um nach der Ewigkeit, nach dem Himmel, zu streben und auf das Ewige unsere Gedanken zu richten. In solchen verschiedenen Kräften offenbart sich die Seele, aber sie ist demungeachtet eins, nur erkennen wir ihre Einheit nicht außer nur im Spiegel vermittelst ihrer besondern Thätigkeiten, welche eine jede nur die eine Kraft betreffen und bilden, aber nicht dem Ganzen der Seele gebieten [3]). Man wird hierin einen Nachklang der Scotistischen oder nominalistischen Lehren finden können, deren Einfluß auf diesen Gegner der Scholastik doch nicht zu verkennen ist. In der Weise, wie er die Unabhängigkeit des Willens vom

1) Ib. p. 1006 sqq.

2) Das Wort λόγος enthält die Zweideutigkeit. Dial. disp. I, 9 p. 663.

3) Ib. I, 9; 10 p. 664.

Verstande behauptet, zeigt sich derselbe offenbar. Valla will nicht zugeben, daß der Verstand über den Willen hersche, nicht einmal daß er den Willen belehre, vielmehr belehre er nur sich selbst durch Hülfe des Gedächtnisses, und wenn er belehrt sei, dann diene er dem Willen zum Führer; in der Einheit der Seele aber kämen alle diese Entwicklungen zusammen. Für die Freiheit des Willens führt Valla an, daß selbst der Verstand vom Willen abhange und unsere Handlungen nur nach der Beschaffenheit des Willens gelobt oder getadelt würden [1]. Weit entfernt davon dem äußern Werke einen Werth beizulegen, tadelt er vielmehr den Aristoteles, daß er die Handlung an sich für gut und glückselig halte, da sie vielmehr nur durch den guten Willen gut werde und zur Glückseligkeit führe [2]. Alle Arten der Tugend haben nur eine Quelle, den Willen oder die Liebe des Guten und den Haß des Bösen und eben deswegen beruhe alle Tugend auf Religion, welche die Liebe Gottes oder des Guten sei, und die Hoffnung, daß er in uns seine Güte erweisen werde [3].

Auf diesen Grundsätzen beruht Valla's praktische Ansicht. Nicht die Tugend an sich, nicht die Ehrbarkeit,

---

1) L. I. Vergl. damit die Lehre des Buridanus. Gesch. der Phil. VIII. S. 619 f. Die wenig ausgeführten Gedanken des Valla über diesen Punkt setzen offenbar eine Überlieferung voraus, auf welcher sie fußen.

2) Ib. I, 10 p. 669.

3) Ib. p. 667 ist dies etwas dunkel ausgedrückt. Virtus — — est voluntas sive amor boni, odium mali. Hoc cum ita sit, sola caritas est virtus. Nam fides est credere deum omnipotentem, omnisapientem, omnia bona volentem et spes eum in te fore talem credere, intellectus est.



welche die Stoiker empfehlen, ist ihm das wahre Gut, welches wir suchen sollen; sie will nur das Gute und kann daher nicht selbst das Gute sein; sie erwartet ihren Lohn und selbst Gott zu dienen ohne Hoffnung auf Belohnung würde nicht erlaubt sein [1]. Den Lohn haben wir in der Lust zu suchen und davon dürfen wir nicht ablassen, daß die Lust ihrer selbst wegen gut und der Zweck aller Dinge ist [2]. Darin haben die Epikureer Recht gegen die Stoiker und gegen alle Philosophen, welche wider die Lust streiten. Aber Unrecht haben sie, wenn sie ihr Streben nach Lust auf dieses Leben beschränken, wenn sie nicht anerkennen, daß die wahre Lust nur durch Tugend und Religion gewonnen wird [3]. Die Alten, welche keine Hoffnung auf das ewige Leben hatten, konnten auch nicht nach der wahren Lust streben. Ohne Glauben ist keine Tugend, ist alles nur Sünde. Wo man die Hoffnung auf die höhern und ewigen Güter verloren hat, da kann nur die falsche Ehrbarkeit der Stoiker oder der irdische Sinn der Epikureer Platz greifen. Ohne Hoffnung auf den Tod ist keine Tugend, sondern nur Elend; die Zufriedenheit, die Ruhe des Gemüths, welche die Philosophen sich nachrühmen, sind nur Pralerei. Die wahre Tugend ist unstreitig höher als die irdische Lust, sie ist die Hauptsache zur Erlangung der Seligkeit, aber das ist

1) De volupt. III, 7. Ubi sunt, qui honestum propter se dicunt expetendum? Ne deo quidem sine spe remunerationis servire fas est.

2) Dial. disp. I, 10 p. 668. Delectatio autem ultima rerum est omnium, neque quis ob aliquem finem delectatur, sed ipsa delectatio est finis. De volupt. praef.

3) De volupt. l. l.

die Tugend der Christen, nicht der Philosophen [1]). Gott sollen wir lieben, nicht als Zweck, des Lohnes wegen, sondern weil er Schöpfer, weil er gut und liebenswürdig; dann verleiht er uns die Lust nicht als einen äußern Lohn, sondern als einen Genuß, welcher mit der Liebe des Liebenswürdigen unausbleiblich verbunden ist [2]). Gott kommt uns beständig entgegen um uns zu sich zu ziehen und uns vorzubereiten auf den Genuß seiner Anschauung von Angesicht zu Angesicht. In ihr soll die Fülle der Lust uns zu Theil werden [3]).

Wir sehen, daß auch in diesen Lehren Valla sich gleich bleibt. Einen schöpferischen Geist, welcher viel Neues in die philosophische Untersuchung bringen könnte, haben wir ihm nicht zuzuschreiben. Er drückt nur eine Stimmung aus, welche in seiner Zeit um sich gegriffen hatte. Die Verehrung und Nachahmung der Alten, besonders der Lateinischen Redner hatte dazu angetrieben eine Vereinfachung, eine Natürlichkeit der Gedanken zu suchen, welche sie der gemeinen Fassungskraft zugänglich machen könnte. In diesem Sinn warf man ohne viel Bedenken die Fesseln der Schulbildung ab um nur dem gesunden Menschenverstande oder dem, was dafür galt, zu folgen. Wer für die gemeine Fassungskraft arbeiten will, muß sie auch als Richterin über die Wahrheit anerkennen mit allen ihren praktischen Voraussetzungen, mit ihrem Glauben an

---

1) Ib. III, 7 sqq.

2) Dial. disp. I, 10 p. 668; de volupt. III, 12. Dies scheint mit de vol. III, 7 zu streiten, aber nur weil hier der äußere von dem innern Lohn nicht unterschieden wird.

3) De volupt. III, 17 sqq.; dial. disp. I. I.

Freiheit, und Religion und Sitte, so wie er eben noch gilt. Den Spitzfindigkeiten der Schule, den Untersuchungen über die Gründe solcher Voraussetzungen ist dagegen diese Denkweise feind. An den Gebrauch der Sprache schließt sie willig sich an. Wir werden die Nachklänge dieser Denkweise in noch entscheidendern Zügen bei vielen Männern wiederfinden, welche von der Philologie der damaligen Zeiten in die Philosophie hineingriffen. In einer Zeit, welche auf die Nachahmung des Alterthums den größten Werth legte, mußte sie von großem Einfluß sein.

2. Rudolf Agricola.

Einen Geistesverwandten Valla's, welcher in der gleich darauf folgenden Zeit in derselben Richtung wirkte, dürfen wir nicht ganz übergehen. Rudolf Agricola, ein Friese, in der Nähe von Gröningen 1443 geboren, war in der Schule zu Zwoll von Thomas von Kempen gebildet worden, nachher nach Paris gegangen und hatte auch von der Liebe für die alte Litteratur ergriffen als schon ausgebildeter Mann Italien besucht. In seinem Vaterlande und gegen das Ende seines Lebens zu Worms und Heidelberg hatte er für die Wiedererweckung der alten Litteratur sehr erfolgreich gewirkt. Er starb früh 1485 und hinterließ nur wenige eigene Werke von einigem Umfang. Aber seine Schrift über die dialektische Erfindung erhielt seinen Namen bei der Nachwelt. Vorzüglich in Deutschland galt sie bei denen, welche in der Unzufriedenheit mit der scholastischen Lehrweise eine einfachere und feinere Bildung des Geistes suchten, als ein Hauptbuch, welches der Reform der Philosophie Bahn gebrochen habe.

In einer ganz ähnlichen Weise, wie Valla, streitet Agricola gegen die verwickelte Dialektik der Scholastiker und sucht dagegen den dialektischen Untersuchungen ihre Richtung auf die Rhetorik zu geben. In der ersten Zeit der neuern Philologie war es noch mehr auf Nachahmung als auf Verständniß der Alten abgesehn. Daher finden wir auch die Verehrung des Quintilian bei Agricola wieder. Die dialektische Untersuchung hält er nur deswegen für nothwendig, weil niemand bewegen könne, welcher nicht zugleich belehre [1]). Auch die Verehrung der Natur, die Scheu vor den künstlichen und verwickelten Untersuchungen der Philosophie theilt er mit Valla. Er erklärt sich gegen alles Dunkle, gegen alle Mysterien in der wissenschaftlichen Untersuchung und ist der Meinung, daß es nur wie absichtlich von den Philosophen herbeigezogen worden sei, als hätten sie weder sagen noch verschweigen können, was sie wußten [2]). Aber er verhehlt sich auch nicht die Mangelhaftigkeit unserer Wissenschaften. Die Philosophie quält sich mit Räthseln, welche bisher ihren Oedipus noch nicht gefunden haben und auch nimmer finden werden [3]). Wir suchen Begriffserklärungen, durch welche wir das ausdrücken wollen, was der Gegenstand ist; aber dazu fehlen uns die wahren Unterschiede der Dinge. Wir müssen zufrieden sein, wenn wir uns ihnen nur nähern können. Wir müssen uns mit Beschreibungen begnügen, welche von den Definitionen

1) Opp. ed. Alardus. Colon. 1539. De invent. dial. I prooem.

2) Ib. I, 3.

3) Epist. p. 194.

wohl kaum zu unterscheiden sein möchten [1]). Über das sittliche Leben haben wir uns zu unterrichten; aber wie sehr auch die Philosophen, die Geschichtschreiber, Dichter und Redner uns dabei von Hülfe sein können, überall mischt sich doch Irrthum ein. Daher werden wir zuletzt an die heilige Schrift verwiesen, welche von Gott uns zur Führerin gegeben ist und also nicht irren kann [2]). In allen diesen Punkten stimmt Agricola mit Valla fast genau überein. Auch im Streite gegen den Aristoteles und die Scholastiker ist er sein Bundesgenosse, nur zeigt er in ihm geringere Heftigkeit. Er macht zwar darauf aufmerksam, daß seitdem in den Schulen jene spitzfindige Weise der Schlüsse um sich gegriffen habe, die Sittenlehre, die wahre Philosophie, aus ihnen verschwunden sei. Er hält es für thörig in jeder Beweisführung darauf zu verweisen, in welcher Figur des Schlusses sie vollzogen worden. Aber er verwirft doch die logischen Untersuchungen über die Schlußfiguren nicht gänzlich, sondern verweist nur auf das Beispiel der Alten, welche eine solche schulmäßige Lehrweise verschmäht hätten; für den ersten Unterricht der Jugend möchte sie von Nutzen sein [3]). Dem Ruhme des Aristoteles, welcher jetzt allein in den Händen der Forscher geblieben, möchte er nicht gern etwas entziehn; aber diesem Philosophen sei es doch eigen, daß er nichts einfach und offen vortragen könne; wie ein Orakel sei er dunkel und zweideutig. An seinen Worten sollte man nicht zu ängstlich festhalten; ein ausgezeichneter

1) De inv. dial. I, 5.
2) Epist. l. l.
3) De inv. dial. III, 14.

Mensch sei er wohl gewesen; aber doch ein Mensch. Auch dem Cicero will er nicht folgen; er habe zu sehr als Jurist gesprochen; eben so wenig dem Quintilian. Er will sich die Freiheit der Wahl vorbehalten, nicht zu tief forschen, sondern nur Regeln geben, welche der Gegenwart nützlich sein können [1]. In dieser Absicht stellt er die Gemeinplätze auf, unter welche die dialektische Erfindung gebracht werden könne.

Es ist nicht unsere Aufgabe die Eintheilung derselben auseinanderzusetzen. Sie ist ohne allgemeine wissenschaftliche Haltung, nur aus Berücksichtigung des rednerischen Gebrauchs hervorgegangen [2]. Nur einen Punkt, welcher mit den dialektischen Untersuchungen des Agricola zusammenhängt, dürfen wir nicht übergehn, weil er einen charakteristischen Zug für den Einfluß der Philologie auf die Philosophie dieser Zeiten erkennen läßt. Er betrifft die Bedeutung der allgemeinen Begriffe. Schon bei Valla haben wir eine Vorliebe für die Lehre der Nominalisten gefunden, die sich jedoch nur an Nebenpunkten erkennen ließ. Es war natürlich, daß sie bei den Männern sich fand, welche mit der Sprache vorherschend sich beschäftigten. Das Allgemeine nur als eine Sache der Sprache zu behandeln lag ihnen nahe, wenn sie dabei auch im Hinterhalt den Gedanken hegen mochten, daß die Sprache etwas von den Sachen ausdrücken sollte. In diesem Sinn hat auch Agricola den berühmten Streit zwischen Nominalisten und Realisten zu schlichten gesucht [3]. Bei seinem

---

1) Ib. I, 3.
2) Ib. I. 4.
3) Seine Abhandlung über die Universalien ist erst von Alar-

Streite gegen die Scholastik überhaupt kann er sich natürlich weder der einen noch der andern Partei ganz hingeben. Er ist überhaupt nicht so entschieden in seinen Behauptungen, wie die Scholastiker zu sein pflegten. Nur seine Muthmaßung über diesen Streitpunkt will er mittheilen. Das Allgemeine, lehrt er, betrachten wir als Eins; aber das Wort Eins pflegen wir in verschiedener Bedeutung zu gebrauchen. Auch das betrachten wir als Eins, was nur eine gewisse Ähnlichkeit, etwas Gemeinschaftliches in seinem Begriffe (ratio) hat [1]. Von dieser Art ist das Allgemeine. Die besondern Gegenstände derselben Art oder Gattung oder Beschaffenheit haben eine Ähnlichkeit mit einander und diese Ähnlichkeit wird als das Allgemeine betrachtet, welches ihnen als solchen Gegenständen wesentlich ist. Den Gegenständen unseres Denkens kommen Eigenschaften zu, welche sie von einander unterscheiden, von welchen keine auf einen andern Gegenstand übertragen werden kann; aber es wohnen ihnen auch Eigenschaften bei, welche ihnen gemeinsam sind. In diesen Eigenschaften findet unser Denken sie ähnlich und wir betrachten sie in Bezug auf dieselben als Eins dem Gedanken nach; die Eigenschaft aber, welche ihre Ähnlichkeit ausmacht, sehen wir als das Allgemeine an [2].

---

dus überarbeitet und der Schrift de inventione dialectica beigefügt worden (ib. p. 36); aber Agricola beruft sich doch auf sie auch in seiner Hauptschrift.

1) Ib. p. 37. Dicitur praeterea unum assimilatione vel ratione. Diese Ausdrücke werden nachher in derselben Bedeutung gebraucht.

2) Ib. p. 38. Si duas formas vel naturas ejusdem rationis viderimus in subjectis duobus esse, vocamus ea unum ra-

Wir sehen, daß diese Entscheidung in der That den Nominalisten gewonnenes Spiel giebt, indem sie das Allgemeine nur auf ein Gedankending zurückführt, welches in der Vergleichung ähnlicher Dinge uns entsteht. Der befremdende Ausdruck, welcher das Allgemeine eine wesentliche Ähnlichkeit vieler Dinge nennt, wird uns dies nicht verdecken können. Demungeachtet klingen die Sätze, welche Agricola aus ihm zieht, großentheils ganz im Sinn der Realisten. Zu leugnen, daß etwas Allgemeines außer der Seele sei, erklärt er für Blindheit. Alle Wissenschaften beschäftigen sich mit dem Allgemeinen und suchen zu erkennen, was die Dinge außer der Seele sind; wenn daher das Allgemeine nur in der Seele wäre, so würden die Wissenschaften zu Dichtungen herabsinken. Wenn wir aber fragen, was denn das Allgemeine außer der Seele sei, so bleiben wir bei der Antwort stehen, daß es in den wesentlichen Ähnlichkeiten der Dinge zu suchen sei. Diese Ähnlichkeiten sollen außer der Seele vorhanden sein, so wie die Dinge, welchen sie zukommen [1]). Es ist deutlich genug, daß diese Entscheidung nur darauf beruht, daß die Untersuchung nicht weiter fortgesetzt wird, sondern sich damit begnügt die Ähnlichkeit der einzelnen Dinge anzuerkennen ohne danach zu fragen, worauf sie beruhe.

Wie wenig wir nun auch hierbei uns beruhigen können, so ist dies doch ein Ergebniß, welches von den meisten Philosophen der neuern Zeit angenommen worden

---

tione. Id quod in utrisque est ejusdem rationis existens, universale dicimus, ut sit universale nihil aliud, quam essentialis quaedam in multis, ut ita dicam, similitudo.

1) Ib. p. 39 sqq.



ist. Indem Agricola seine Untersuchungen über diese Streitfrage schließt, beruft er sich noch auf die Zustimmung der alten Philosophen. Wir sehen, der neue Geschmack, welchen man für die alte Litteratur gefaßt hatte, weit davon entfernt zu genauern Untersuchungen zu führen, ließ die Fragen der Scholastik als etwas Veraltetes fallen.

Viertes Kapitel.

Platoniker und Theosophen.

Wir haben erwähnt, daß Plethon wärend seines Aufenthalts zu Florenz dem Cosmo von Medici einen Geschmack für die Platonische Philosophie beigebracht hatte. Nicht oberflächlich hatte er den Geist dieses großen Parteiführers der Republik berührt. Je älter Cosmo wurde, und er stand damals schon dem Greisenalter nahe, um so eifriger strebte er der Philosophie der Alten sich zu bemächtigen. Von Johannes Argyropylos ließ er Schriften des Aristoteles übersetzen, von Marsilius Ficinus den Hermes Trismegistus, die Platonische Republik. Mit den Gelehrten, den Freunden seines Hauses, sprach er über die Gedanken der alten Weltweisen und ließ sich auseinandersetzen, was sie in den Griechischen Urkunden gelesen hatten. Den Marsilius Ficinus hatte er besonders auserseha ihm und den Lateinischen Gelehrten die Kenntniß der Platonischen Schriften zugänglich zu machen. Zu diesem Zwecke versah er ihn mit allen Mitteln zu seinen

Studien und ließ von allen Seiten her die Handschriften des Platon und der Platoniker herbeischaffen. Neben seinen Sorgen für den Staat scheint in seinem Alter nichts seinen Geist mehr beschäftigt zu haben. Und so vererbte sich mit seinem Reichthum und seinem politischen Ansehn auch diese Liebe zur Platonischen Philosophie auf seine Nachkommen bis in das dritte Glied. Ein Mediceer zu sein und den Platon zu verehren schien dasselbe zu sein. Es gehörte gleichsam zu dem geistigen Bekenntnisse dieser Familie zu Platonisiren.

Man hat gesagt die Mediceer hätten zu Florenz eine Platonische Akademie gestiftet. Wenn von einer solchen die Zeitgenossen reden, so wird darunter keine Stiftung verstanden, keine durch bindende Formen vereinigte Gesellschaft, sondern nur eine zahlreiche Genossenschaft Gleichgesinnter, welche durch das Ansehn der Mediceer und der Lehrer der Platonischen Philosophie zusammengeführt und zusammengehalten wurde [1]). Schon zu den Zeiten des Cosmo bestand eine solche Gemeinschaft; unter seinem Sohne Pietro erhielt sie sich; zu seiner Zeit mag auch Ficinus begonnen haben durch Vorträge über die Platonische Lehre eine große Zahl lehrbegieriger Schüler um sich zu versammeln; ihre schönsten Zeiten sah sie, als Lorenzo und Giuliano von Medici in der Blüthe ihrer Jugend an der Spitze der Florentinischen Republik standen. So lange Lorenzo lebte, hatte sie an ihm ihren Mittelpunkt; nach dessen Tode ist fast nur ein Schatten dersel-

---

1) K. Sieveking die Geschichte der Platonischen Akademie zu Florenz (Gött. 1812) S. 29; 36 f.

ben zurückgeblieben, wiewohl die Denkweise, aus welcher sie hervorgegangen, auch auf seine Söhne sich vererbt hatte und nicht allein in Florenz unter Gelehrten, Künstlern und Staatsmännern sich erhielt, sondern auch im weitesten Umfang über das ganze gebildete Europa sich verbreitete. Der Glanz der Bildung, in welcher diese geistige Gemeinschaft lebte, hat alles andere überstralt, was diese Zeit von philosophischen Gedanken hervorbrachte. Nicht allein die Schulweisheit der Aristoteliker wurde von ihr verdunkelt, sondern auch die tiefern Gedanken des Nicolaus von Cusa sind darüber fast vergessen worden. Diese Erfolge der Platonischen Akademie beruhn auf der Verschmelzung aller Bildungselemente, welche die damalige Zeit pflegte. Sie vereinigten sich alle in ihr. Was eine solche Vereinigung, wenn auch nicht im tiefsten Kern des Lebens geschlossen, doch den verschiedenartigen Bestrebungen Aller sich anschließend, an das Licht zu bringen weiß, das wird immer vor allen einseitigen Bestrebungen den Preis der Zeit gewinnen. Wenn wir an den Kreis denken, welcher um die Mediceer sich versammelte, von Cosmo an bis zu den Päbsten Leo X. und Clemens VII., so fallen uns zuerst die Kunstwerke ein, welche dieser Kreis sammelte und hervorrief; wir denken dabei an die Wiedererweckung der alten Litteratur, welche mit dem lebendigsten Wetteifer von ihm gefördert wurde; auch die Nachahmung der Alten in Rede und Dichtkunst sehen wir in ihm gepflegt, die Italienische Sprache nach langem Schlummer zu neuen Erzeugnissen erweckt, die Verehrung des Alterthums mit der christlichen Theologie verschmolzen. An allen diesen Be-

strebungen hatten die Platoniker Theil, in den Festen, welche sie zu Careggi auf dem Landgute der Medici, in dem Kloster zu Camaldoli, in den Gärten der Rucellai feierten, wenn sie den Geburts- und den Todes-Tag des Platon begingen, in ihren Gesängen, in welchen sie die Hymnen des Orpheus zu erneuern suchten, und vor allem in ihren Werken, in welchen sie in Poesie und Prosa, in Lateinischer und Italienischer Sprache die Lehre des Platon mit christlicher Frömmigkeit erläuterten und schmückten, ihre Gespräche erzählten, ihre Freundschaft in erdichteten Gesprächen oder in Briefen verherrlichten. Man füge zu allem diesem noch den Gedanken, daß es nicht allein eine litterarische, sondern auch eine politische Partei war, welche zum großen Theil diese Männer und Jünglinge vereinigte, eine Partei, welche einst unter der Leitung Lorenzo's des Prächtigen die Geschicke Italiens zu entscheiden wußte. Von großen Gedanken ist sie erfüllt; sie sieht eine neue Zeit anbrechen; eine neue Bildung will sie hervorrufen. Der Ruhm Italiens, in welchem ein neues Athen aufblüht, läßt sie seine Schwäche übersehn. Was steht nicht noch alles in Aussicht! Auch wenn die Partei unterliegt, bleiben ihr noch immer weit aussehende Hoffnungen.

Gewiß es ist ein sehr reicher Kranz begabter Männer, welche dieser Platonischen Vereinigung angehörten. Wir können sie nicht alle aufzählen [1]. An allgemeinem

---

1) Ein Verzeichniß giebt Ficinus epist. XI. p. 961 sq. Bei Sieveking in der a. Schrift und in W. Roscoe's Lorenz von Medici kann man Ausführlicheres finden.

Einfluß nehmen in ihr den ersten Rang die Medici ein, unter welchen vorzüglich Lorenzo auch als Dichter und dichterischer Verkündiger der Platonischen Philosophie glänzt [1]). Ihnen schließt sich Ficinus an, welcher der Lehrer der meisten unter diesen Platonikern war. Den Namen des Angelus Politianus kann niemand übersehn, welcher die Geschichte der Philologie, der neuern Lateinischen oder der Italienischen Dichtkunst kennt. Neben ihm steht Christophorus Landinus, der Erklärer des Horaz, des Virgil und des Dante, der Verfasser der Camaldulensischen Gespräche, in welchen das Platonische Gastmal dem Verständnisse der Neuern und der christlichen Frömmigkeit zugänglich gemacht wird. Auch außer dem vielbegabten Leo Batista Alberti, dem Fürsten Pico von Mirandola, dem Dichter Girolamo Benivieni, welcher die Platonische Liebe besang, würden wir noch viele andere berühmte Namen nennen können und noch weiter uns ausbreiten müssen, wenn wir auch die Fremden erwähnen wollten, welche, wie der deutsche Johann Reuchlin, nach Florenz kamen, um in diesem Kreise Begeisterung für die Platonische Philosophie zu schöpfen. Es ist hier ein weites Feld für die Litteraturgeschichte. Wir müssen uns begnügen an einigen der hervorragendsten Häupter dieser Platonischen Schule den Geist zu schildern, welchen ihre Philosophie athmete.

1) In dem Lehrgedicht Altercazione läßt er den Marsiglio Ficino die Platonische Philosophie auseinandersetzen. Der Einfluß, welchen seine Gedichte auf die Umbildung der Italienischen Poesie hatten, mußte auch der Verbreitung der Platonischen Philosophie dienen.



1. Marsilius Ficinus.

Vor allen fällt uns der Lehrer der Schule in das Auge, Marsilius Ficinus. Er war der Sohn eines Arztes, 1433 geboren. Nach dem Beispiele seines Vaters studirte er Medicin, welcher er auch noch in spätern Jahren seinen Fleiß widmete. Als er jedoch, ein Jüngling von 18 Jahren, von seinem Vater zu Cosmo geführt wurde, erkannte dieser seine Talente, nahm ihn in sein Hauswesen auf und versah ihn mit allen Mitteln zur Übersetzung der Platonischen Schriften. Die Platonische Philosophie seinen Landsleuten zugänglich zu machen wurde jetzt seine Aufgabe. Man hat darunter den ganzen Kreis der Lehren zu verstehn, welche schon Plethon ihr zugezählt hatte. Platon, sagt Ficin, hat die Mysterien der alten Religion, welche nicht mit dem scheuslichen Aberglauben des Polytheismus zu verwechseln sind, die alte Theologie des Zoroaster, des Mercurius, Aglaophemus, Pythagoras, in seine Schriften ganz aufgenommen und hat vorausverkündigt, daß diese Mysterien einst öffentlich gemacht werden würden. Dies ist geschehn als Philon und Numenius den Sinn der alten Theologen in den Worten des Platon aufdeckten, als die Neu-Platoniker, Plotinus, Jamblichus, Proculus, von Johannes dem Evangelisten, von Paulus, Hierotheus und Dionysius Areopagita belehrt, das enthüllten, was von Platon in seinen Schriften nur angedeutet worden war[1]). In diesem Umfange suchte nun Ficinus die Platonische Lehre

1) Ficinus de christ. relig. 22; in Plotin. prooem. Ich bediene mich der Pariser Ausg. seiner Werke von 1641.



wiederherzustellen. Er betrachtete sie als eine philosophische Fassung der christlichen Theologie [1]. Den Platon und andere Schriften, welche nach seiner Ansicht der Platonischen Schule angehörten, übersetzte er mit großem Fleiß und einer Geschicklichkeit, welche den Bedürfnissen seiner Zeit entsprach. Seine Anmerkungen zur Erklärung der philosophischen Lehren fügte er hinzu. Seine selbständigen Schriften haben meistens denselben Zweck; seine Vorträge an der erneuerten Universität zu Florenz scheinen auf nichts anderes sich bezogen zu haben [2]; seine Briefe, wenn sie nicht persönliche Verhältnisse betreffen, erörtern die Fragen der Platonischen Schule. Sein ganzes Leben ist mit diesen Untersuchungen beschäftigt; der Ruhm, welchen er bei seinen Zeitgenossen hatte, früh begründet und durch sein ganzes Leben erhalten, ist mit ihnen verwachsen. Er sah in der Wiedererweckung der Platonischen Philosophie ein Werk der Vorsehung, welches der sinkenden Religion zur Hülfe bestimmt sei. Zufällig zusammentreffende Umstände bestätigten ihn in diesem Glauben, besonders als Pico der Platonischen Schule einen neuen Glanz zuführte [3]. Um so tiefer mußte sein Muth sinken, als zugleich mit der Vertreibung der Mediceer aus Florenz Pico in jugendlichem Alter starb. In ländlicher Einsamkeit suchte er seine Beruhigung. Obgleich er noch bis zum Jahre 1499 lebte, hatte doch seine

---

1) De christ. rel. prooem.

2) In diesem Sinn erwähnt er sie bei dem oben angeführten Verzeichniß der Platoniker.

3) In Plotin. prooem.

allgemeine Wirksamkeit mit dem Einbruche der Franzosen in Italien ein Ende.

In den Werken, welche uns Ficinus hinterlassen hat, finden wir den Ausdruck einer frommen Gesinnung, welcher jedoch nicht ohne Überladung ist, vielmehr sich gern in tönenden Worten ergeht und einen höhern Grad der geistigen Bildung für sich in Anspruch nimmt. Nicht allein für sich sucht Ficin eine solche Würde zu behaupten, sondern auch für seine Genossen, seine Mitphilosophen oder Mitplatoniker, wie er sie zu nennen pflegt. Er ist sich wohl dessen bewußt, wenn er es auch nicht ausspricht, daß er für sich nichts Großes bedeuten würde, wenn er nicht der Vertreter einer Menge Gleichgesinnter wäre. Auf die Platonische Philosophie legt er großes Gewicht, weil sie den fein gebildeten Männern, unter welchen er lebt, einen Geschmack an den Lehren der Religion einflößen kann. Er erwähnt, wie die Poeten seiner Zeit, wie die Philosophen, welche jetzt fast alle Peripatetiker sind, meistens die christliche Religion für eine Fabel hielten. Er meint, man würde sich irren, wenn man glauben wollte, daß man der Gottlosigkeit solcher scharf gebildeter Geister durch einfache Predigt des Glaubens beikommen könnte. Vielmehr durch dasselbe Mittel, durch welches sie zum Abfall von der Religion verführt worden wären, durch die Philosophie, müßten sie zur Religion zurückgebracht werden, und dazu biete nur die fromme Philosophie der Platoniker die rechte Hülfe dar [1]). Er hat die Scholastiker, aber noch mehr die Peripatetiker,

1) L. l.

welche dem Averroes oder dem Alexander folgten, zu seinen Gegnern. Er will deswegen die Aristotelische Philosophie nicht schlechthin verwerfen; sie könnte auch wohl in einem frömmern Sinn gedeutet werden [1]. Man sieht aber aus allen seinen Äußerungen, daß seine Philosophie einen theologischen Zweck verfolgt. Daher ist er auch den frühern Scholastikern, besonders dem göttlichen Thomas von Aquino, dem Glanz der Theologie [2], weniger abgeneigt, als der gegenwärtigen Scholastik, die er als eine Ausartung der Philosophie betrachtet. Jetzt sind Theologie und Philosophie mit einander zerfallen, die Philosophie ist in den Händen der Gottlosen, die Theologie in den Händen der Unwissenden. Dadurch ist die Spaltung des Verstandes und des Willens entstanden, welche als ein böses Zeichen der Zeit von Ficinus betrachtet wird. Ihr abzuhelfen ist sein Bemühen [3].

Man würde sich jedoch täuschen, wenn man die theologische Richtung, welche Ficin in der Philosophie inne-

---

1) L. l. Totus enim ferme terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt. Utrique religionem omnem funditus aeque tollunt, praesertim cum divinam circa homines providentiam negare videntur et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse, cujus mentem hodie pauci praeter sublimem Picum complatonicum nostrum ea pietate, qua Theophrastus olim et Themistius, Porphyrius, Simplicius, Avicenna et nuper Plethon interpretantur. Wir haben die Stelle ausgeschrieben, weil sie für die historische Überlieferung wichtig und für den Ficinus charakteristisch ist.

2) Theol. Plat. II, 12 p. 108. a; III, 1 p. 113. b.

3) Ib. prooem.; de christ. rel. prooem.

hält, für gleichbedeutend mit der theologischen Richtung der Scholastiker halten wollte. Dazu ist sie viel zu wenig in einem ausschließlich christlichen Sinn durchgeführt. Man könnte sie eher in dem Verdacht haben den religiösen Indifferentismus zu begünstigen. Um Frömmigkeit ist es dem Ficinus vor allen Dingen zu thun, wie sie auch beschaffen sei. Gott will verehrt werden, wenn auch in verschiedener Weise. Er ist dem Alexander zu vergleichen, welcher den verschiedenen Völkern seines Reiches gestattete ihm in verschiedener Weise ihre Unterwürfigkeit zu beweisen. Daher läßt er in verschiedenen Ländern verschiedene religiöse Gebräuche zu, giebt aber nicht zu daß irgend ein Land ohne Religion bleibe. Die Verschiedenheit der Religion ist wohl sogar ein Schmuck für das Ganze. Abweichungen von der richtigen Gottesverehrung werden von Gott mit mildem Auge betrachtet; nur den Stolz, welcher vor Gott sich nicht demüthigen will, straft er unerbittlich. Lieber will er verehrt werden in jeder, auch in abgeschmackter Art, wenn sie nur menschlich ist, als aus Stolz in keiner Art verehrt werden [1]). Man sieht, wie die religiöse Duldung, welche wir schon bei Nicolaus Cusanus fanden, welche den Plethon dem Heidenthume geneigt machte, in diesen Zeiten ihren vollen Nachklang fand. Man wird dadurch an die Sagen erinnert, welche der Platonischen Akademie die Absicht beilegen eine neue Religion der Weisen zu verbreiten, welche von Ficinus erzählen, er habe die Bildnisse der Heiligen

---

1) De christ. rel. 4. Coli mavult quoquo modo, vel inepte, modo humane, quam per superbiam nullo modo coli.

aus seiner Umgebung verbannt, das Bildniß des Platon aber durch eine ewige Lampe verehrt. Aber so weit ging seine religiöse Duldung doch nicht, daß er dem Christenthum sich entzogen hätte. Er ist bemüht zu zeigen, daß nur die Gott rein und wahrhaft verehren, welche der Lehre Christi und seiner Schüler folgen [1]. Das Heidenthum hat Gott auch nicht einmal menschlich verehrt. Er will mit Platonischem Netze für das Christenthum fischen [2]. Die Platonische Philosophie kommt der christlichen Weisheit am nächsten; aber sie ist doch nicht ohne Ausnahme christlich [3]. Die Deutung ihrer poetischen Einkleidung würde uns schwerlich gelingen, wenn uns nicht die christliche Lehre den Schlüssel gäbe [4].

Gewiß aber ist der Begriff, welchen Ficinus von der Frömmigkeit hat, weit genug um allerlei Aberglauben zu begünstigen. Er ist eines solchen besonders von den Ärzten beschuldigt worden und es läßt sich nicht leugnen, daß er in seinen medicinischen Vorschriften, in seinen Ansichten von dem Leben und dem Lebensgeist, in der Empfehlung der Astrologie und noch mehr solcher Mittel, welche als eine Gunst des himmlischen Lebensgeistes angesehn werden, welche durch Musik und durch die Gewalt figürlicher Zeichen auf die sinnlichen Kräfte wirken

---

1) L. l.

2) Epist. XI p. 956.

3) Theol. Plat. prooem. Beispiele finden sich ib. V, 13; XVII, 4.

4) Beispiele, wie sehr er durch eine solche Deutung die Platonische Lehre dem katholischen Dogma zu nähern strebt, finden sich ib. XVII, 4; XVIII, 1.

sollen [1]), keinesweges den aufgeklärtern Männern seiner Zeit sich zuzählen läßt. Jedem Menschen ist bei seiner Geburt nach der Bestimmung der Gestirne sein Dämon, der Schutzgeist seines Lebens, beigegeben; den muß er erforschen um sich in Eintracht mit seiner Natur zu setzen [2]). Diese abergläubischen Meinungen zogen dem Ficin unter seinen Freunden viele Vorwürfe zu. Hatten doch Politian und Pico gegen die Astrologie sich erklärt; stimmten doch auch die Lehren des Plotin mit seinem Aberglauben nicht überein. Ficin wurde veranlaßt sich zu vertheidigen; seine Erklärungen sind jedoch keinesweges befriedigend. Er meint, daß er in keinem Widerspruche mit der Bestreitung der Astrologie stehe, welche Pico in einem weitläuftigen Werke unternommen hatte. Auch er billige die fabelhaften Figuren der Astrologen nicht; er erzähle sie nur; die abgöttische Magie trage er nur in der Überlieferung vor; nur die natürliche Magie vertheidige er. In seinem Werke über das Leben habe er nur als Arzt gesprochen und da nicht umhin gekonnt neben den sichern Hülfsmitteln auch solche zu erwähnen, welche nur mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit hätten und von welchen er nur hoffte, daß sie etwas helfen könnten. Sollte Gott, welcher den Thieren einen Geist einhauchte, daß sie Mittel ihrer Heilung fänden, nicht auch dem Menschen, dem frommen Priester durch höhere Eingebung himmliche Hülfe zu Theil werden lassen, wo Kräuter und Steine nicht ausreichen wollten [3])? Man sieht, wie auf den Ficinus

1) De vita I, 1; 21; 25; III, 1; 3; 10; 20 u. sonst.
2) Ib. III, 23.
3) Ib. III p. 518; apologia p. 560; ep. XII p. 962.

die Meinungen seiner Freunde großen Einfluß ausüben, daß aber auch sein Glaube zu weit ist, um den Zweifeln zu weichen, welche eine wissenschaftliche Untersuchung der Natur herbeiführen möchten.

Einem Manne, welcher in einer solchen Sinnesweise mit der Philosophie sich beschäftigte, können wir nicht zutrauen, daß er mit scharfem Verstande ihrer Aufgaben sich bemächtigt haben sollte. Wir finden seine Lehren sehr unbestimmt gefaßt, in einen Schwall tönender Worte gehüllt, die Unterschiede, welche er einführt, in Verfolg der Untersuchung wieder aufgegeben. Durch die Verschiedenheit der Überlieferungen, welchen er folgt, wird er verwirrt, wenn auch eine gewisse allgemeine Ansicht der Dinge durch seine Lehre hindurchgeht und durch die Übereinstimmung der Platoniker getragen wird. Zwar nicht ganz, aber doch beinahe in demselben Grade, wie bei Bessarion, ist es hauptsächlich ein litterarisches Interesse, was uns bei ihm zu verweilen nöthigt. Er sammelt, er vergleicht; zuweilen bringt er fruchtbare Gedanken in die Untersuchung, es sind aber nicht die seinigen. Nur der Stand der Bildung, in welcher der Kreis seiner Freunde sich bewegte, kann aus seinen philosophischen Schriften ersehen werden. Die Gedanken der Platoniker bringt er in Umlauf; er vergleicht, er verschmilzt sie mit den Lehren der Scholastiker; besonders der Einfluß des Thomas von Aquino zeigt sich in seinen Ansichten noch sehr groß. Eine kurze Auseinandersetzung über den Gang seiner Untersuchungen wird hierüber Auskunft geben.

In einer ähnlichen Weise, wie Numenius, auf welchen er sich mehrmals beruft, geht Ficinus von der kör-

perlichen Natur aus [1]). Er sucht zu zeigen, daß wir bei ihr nicht stehen bleiben können. Denn der Körper ist träge [2]). Er bedarf daher einer bewegenden Kraft, welche als Einheit gedacht werden muß und welche eben deswegen dem Körper selbst nicht beigelegt werden kann, weil er in das Unendliche theilbar ist. Der Körper besteht nur in der Ausdehnung, welche seine Quantität bildet, oder ist doch nur etwas Leidendes, welches eine Thätigkeit auszuüben nicht vermag [3]), am wenigsten eine reflexive Thätigkeit. Denn eine solche kann nur einem Untheilbaren, einem Individuum, zukommen, weil nur ein solches nicht von Theil auf Theil, sondern vom Ganzen aus auf sich zurückgehend wirken kann [4]). Hierdurch werden die Philosophen widerlegt, welche wie die Kyrenaiker, Demokrit und Epikur alles auf das Körperliche zurückführen wollten. Höher erheben sich die, welche, wie die Stoiker und Cyniker, aus der Qualität oder Form die Quanti-

---

1) Er geht diesen Gang in seinen beiden Hauptschriften, in der theologia Platonica de immortalitate animorum und dem compendium Platonicae theologiae, welches im 2. Buche seiner Briefe steht, doch nicht ganz ohne Abweichungen. Von der ersten Schrift behandeln die 5 ersten Bücher sein eigenes System, die folgenden sind gegen die Meinungen Anderer gerichtet.

2) Theol. Plat. I, 1; VI, 12. Corpus se ipsum non movet.

3) Ib. I, 2. Quantitas aut nihil est aliud, quam extensio ipsa materiae, aut si quid aliud est, est tamen res quaedam talis, ut et divisioni subjecta sit semper et materiam sequentibus omnibus subjiciat passionibus et nihil effundat in materiam alienam.

4) Ib. IX, 1. Res divisibiles in se ipsas minime reflectuntur. — — Itaque aut non reflectitur res aliqua in se ipsam, aut si reflectitur, est individua.

tät des Körpers ableiten wollten. In der Form sieht Ficinus etwas Thätiges und Zusammenhaltendes. Aber so wie sie in der Materie ist, wird sie durch die Theilbarkeit derselben angesteckt und verunreinigt. Die Form kann nicht die erste Form sein, welche nicht reine Form ist. Man muß sich daher zu dem erheben, was der Materie die Form mittheilt. Dies ist die Seele, welche Leben giebt und für welche der Körper nur etwas Zufälliges ist [1]. Jedoch die Seele ist veränderlich und es giebt eine Vielheit der Seelen. Zwar haben wir auch ein bleibendes Wesen der Seele anzuerkennen und eine natürliche Kraft wohnt ihr bei in unveränderlicher Weise, so lange sie ist; aber von ihrer natürlichen Kraft haben wir ihre erworbenen Kräfte zu unterscheiden und von diesen, wie von den Wirksamkeiten der Seele, können wir nicht behaupten, daß sie in bleibender Weise ihr zukommen [2]. Zu dem Gedanken einer solchen bleibenden, doch nur veränderlich wirksamen Seele haben sich Heraklit und andere alte Philosophen erhoben. Aber auch bei ihm dürfen wir nicht stehn bleiben. Denn zwar finden wir in dem Leben der Seele schon Vernunft, wie die menschliche Seele zeigt; aber die Wirksamkeit derselben, welche nur veränderlich in der Zeit sich vollzieht, kann nur für unvollkommen gehalten werden. Vollkommener ist das Leben, welches ganz in sich geeinigt ohne Zwischenraum der Zeit alles vollbringt, was in seiner Kraft steht, und ohne sich in eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten zer-

1) Ib. I, 3; compend. Plat. theol. p. 671.
2) Theol. Plat. I, 4 sq.

streuen zu lassen aus voller Kraft beständig sein ganzes Wesen in sich erfüllt. Ein solches Leben haben wir den Engeln, den reinen Intelligenzen zuzuschreiben. Den Seelen kommt nur eine Form zu, welche mit der Materie verbunden ist und durch die Theilbarkeit derselben zerstreut, durch die Veränderlichkeit derselben beständig umgewandelt wird; den reinen Geistern dagegen haben wir eine Wirksamkeit beizulegen, welche unveränderlich, ein Leben, welches in sich völlig eins ist [1]). Zu dieser Stufe der Lehre haben sich Anaxagoras und Hermotimus erhoben. Doch dürfen wir auf ihr nicht stehn bleiben. Denn es giebt viele Engel [2]); wir dürfen aber nicht eine Vielheit der Principien annehmen. Alles hängt von einem Principe ab, welches Gott ist; er ist die Wahrheit; die reinen Geister aber haben nur das Auge für die Wahrheit [3]). So werden wir durch verschiedene Grade zu Gott emporgeleitet als zu dem letzten Principe, von welchem aus alles erklärt werden muß. Es sind fünf Grade des Seins, die Quantität, welche vieles und veränderlich, die Qualität, welche eins, aber in der Veränderlichkeit theilbar ist, die Seele, welche veränderlich ist, aber eine untheilbare Einheit, der reine Geist, unveränderlich, aber in der Vielheit, und der einige und unveränderliche

---

1) Ib. I, 5 p. 84 sq.

2) Dafür werden verschiedene Beweise geführt. Comp. Plat. phil. p. 671; theol. Plat. I, 6. Der für das System entscheidende Beweis liegt darin, daß zwischen der veränderlichen Vielheit der Seelen und der unveränderlichen Einheit Gottes ein Mittleres, also eine unveränderliche Vielheit, angenommen werden müsse.

3) Comp. Plat. phil. p. 672 sq.; theol. Plat. I, 6; II, 2.

Gott [1]. Weil die Seele in der Mitte dieser Grade steht, verbindet sie alle und vermag zu den niedern herab, zu den höhern hinaufzusteigen [2].

Das Aufsteigen der Seele zum höchsten Princip haben wir als unsern Zweck zu erkennen. Wenn wir dem Zuge zum Höhern widerstreben wollten, würden wir unserer eigenen Würde Abbruch thun. Denn die Religion ist das, was den Menschen vom Thiere unterscheidet [3]. Indem wir Gott verehren, verehren wir uns selbst, weil wir die göttliche Würde in uns anerkennen. Nur durch das Göttliche in uns erkennen wir Gott [4]. Um aber zur wahren Gottesverehrung zu gelangen, müssen wir vor allen Dingen die Einheit Gottes behaupten. Zwar sind es drei Begriffe, durch welche wir zur Erkenntniß Gottes gelangen; die Einheit der Welt beweist uns, daß wir auch ein Princip der Welt anzunehmen haben; alles Wahre beruht auf einer Wahrheit und unser Streben geht auf ein Gutes, welches den Zweck aller Dinge in sich schließt; aber diese Dreiheit, des Einen, des Wahren und des Guten, haben wir als Einheit zu erkennen; denn die Wahrheit ist nichts anderes als die größte Einfachheit und Wahrheit und Güte sind nicht minder dasselbe; beide werden nur in Beziehung auf unsern Verstand und unsern Willen unterschieden; wenn Gott unsern Verstand erleuchtet, heißt er die Wahrheit; wenn er unsern Willen erwärmt, die Güte [5]. Die Un-

1) Theol. Plat. III, 1.
2) Ib. III, 2.
3) De christ. rel. 1; theol. Plat. XIV, 9.
4) De christ. rel. 2; theol. Plat. XIV, 8.
5) Theol. Plat. II, 1; comp. theol. Plat. p. 672 sq.

endlichkeit dieser Einheit können wir durch unsern endlichen Geist nicht begreifen; aber das Unendliche begreift uns und es begreifen heißt nichts anderes, als von ihm begriffen werden [1]). Gott übersteigt allen Verstand; obgleich er sich selbst und alles bis in das Einzelste herab erkennt, ist er doch weder Verstand noch Wille. Er ist nicht Geist, sondern Ursache des Geistes [2]). Wir jedoch sollen ihn in dem Verstande und dem Willen erkennen, welche als die vollkommensten Kräfte in der Welt walten, weil wir von dem Niedern zum Höhern aufsteigen und aus der Schöpfung Gott erkennen müssen [3]).

Wie sehr nun auch Ficinus diesen aufsteigenden Weg der Platoniker anerkennt, so zögert er doch eben so wenig die Frage sich vorzulegen, wie die weltlichen Dinge aus Gott hervorgehn. Zwar sagt er, Gott sei die Wirklichkeit, welche innerhalb ihrer selbst bleibe [4]); weil er aber auch als das höchste Gut gedacht werden soll, werden wir zugleich aufgefordert seine Wirksamkeit als überaus fruchtbar uns zu denken [5]). Hiermit neigt sich Ficinus der Emanationslehre der Neu-Platoniker zu. Er beschreibt Gott wie ein Licht, welches seine Stralen über die Welt ausbreitet. Unzählige Male spricht er von der Emanation Gottes in seinen Schöpfungen. Aber bei genauerer

---

1) Comp. theol. Plat. p. 673. Forte enim, quod incomprehensibile est, comprehendere nihil aliud, quam ab ipso feliciter comprehendi. Dasselbe ep. II p. 684. a.

2) Comp. theol. Plat. p. 674 sq.; theol. Plat. II, 9.

3) Comp. theol. Plat. p. 675 sq.

4) Theol. Plat. II, 12 p. 107. a. Est enim (sc. deus) actus intra se manens.

5) Ib. p. 107. b.

Untersuchung finden wir doch die Emanationslehre in ihren wesentlichsten Punkten von ihm aufgegeben.

Wir sehen dies zuerst an der Weise, wie er über den Gegensatz zwischen Nothwendigkeit und Freiheit in Beziehung auf Gott sich entscheidet. Zuweilen erklärt er wohl Gott ohne Weiteres für die Nothwendigkeit[1]. Aber so wie er alles in der Einheit Gottes als verbunden setzt, so nimmt er auch die Vereinigung der Nothwendigkeit und der Freiheit in Gott an[2]. Dabei bleibt er nicht stehen, wenn die Frage sich erhebt, wie Gott Princip der Welt sei. Seine Gedanken entscheiden sich nun ohne Zweifel gegen die Emanationslehre. Wenn Gott aus seiner natürlichen Beschaffenheit alles hervorbrächte, wie ein Feuer, welches wärmt, so würde er nicht einfach sein, sondern zusammengesetzt aus verschiedenen Beschaffenheiten, welche die verschiedenen Dinge der Welt hervorbrächten. Es würde daraus auch ferner folgen, daß seine Hervorbringungen auf einmal da wären und alle mit Nothwendigkeit, so daß für die Freiheit keine Stätte bliebe. Da zieht nun Ficinus vor doch lieber jenen Unterschied zwischen dem Willen und dem Verstande Gottes, welchen wir ihn vorher verwerfen sahen, sich gefallen zu lassen und zu behaupten, Gott bringe nicht so sehr erkennend als vielmehr wollend die Welt hervor[3]. Eine gewisse Nothwendigkeit in der Weise, wie Gott Princip der Welt ist, will er nun wohl nicht leugnen,

---

1) Ib. II, 7 p. 98.

2) Ib. II, 12.

3) Ib. II, 11; comp. theol. Plat. p. 676. a. Verum non tam intelligendo procreat, quam volendo.

aber darin unterscheidet sich seine Lehre von der Emanationslehre, daß er auf den Begriff der freien Thätigkeit in der Schöpfung der Welt das Hauptgewicht legt. Nothwendigkeit schlechthin kommt Gott nur in seiner Beziehung auf sich zu, in Beziehung auf seine Geschöpfe aber nur eine bedingte Nothwendigkeit. Hierin schließt er sich ohne Bedenken an die Lehre des Thomas von Aquino an [1]). Diese Entscheidung setzt er auch in Verbindung mit der Trinitätslehre. Es erinnert an den Nicolaus Cusanus bis auf die Worte herab, wenn er Gott als die Einheit bezeichnet, welche alles in sich zusammenfalte, als die Wahrheit, welche alles entfalte, als die Güte, welche alles ausgieße, und wenn er in der umgekehrten Ordnung auch alles durch die Güte zur Wahrheit und durch die Wahrheit zur Einheit in sein Princip zurückkehren läßt [2]).

Nicht weniger erklärt sich Ficinus gegen den zweiten Grundsatz der Emanationslehre, gegen die mittelbare Verbindung der niedern Ausflüsse mit ihrem Principe. Er weiß wohl, daß er hierin dem Plotinus und dem Proculus widerspricht; aber er glaubt die besten Platoniker, den Dionysius, den Origenes, den Augustinus für sich zu haben. Der Grund, welchen er für seine Lehre angiebt,

---

1) Theol. Plat. II, 12 p. 107. b sq.

2) Ib. II, 3 p. 94. In unitate implicat cuncta, explicat in veritate, effundit per bonitatem. Cuncta vero postquam inde fluxerunt, refluunt per bonitatem, reformantur per veritatem, restituuntur in unum per unitatem. In ähnlicher Weise vom Geiste ib. II. 11 p. 105. b. Videndo replicat formas intus, volendo eas explicat extra.

ist ganz allgemein. Gott hat alles aus dem Nichts geschaffen und diese Macht der Schöpfung kommt Gott allein zu [1]. Aber besonders berücksichtigt er dabei unsere vernünftige Seele. Sie sucht ihre unmittelbare Verbindung mit Gott und läßt im Forschen nicht ab, bis sie den letzten Grund anerkannt hat. Hierin liegt das Zeugniß ihres göttlichen Ursprungs; denn alle Dinge streben nach ihrem Principe zurück. Daher muß sie auch von Gott unmittelbar und kann nicht von irgend einem Engel hervorgebracht sein [2].

Dieser Grund berührt noch eine andere Seite seiner philosophischen Bestrebungen. Wir müssen bemerken, daß seine Untersuchungen nicht in gleichmäßiger Weise ausgebildet sind. Er berührt in ihnen freilich wohl alle Gebiete der Philosophie; aber die logischen Untersuchungen nur so obenhin, daß man wohl gewahr wird, wie sein Interesse ihn nicht nach dieser Seite zieht. Man könnte glauben, seine Beschäftigung mit der Arzneikunst hätte ihn für die physischen Fragen empfänglicher machen müssen; aber der Aberglaube, welchem er in der Medicin nachgab, zeugt vom Gegentheil. Nicht einmal in den Theilen seiner Schriften, welche den Gründen seines Aberglaubens nachgehn, wenn er z. B. von der Weltseele handelt und auseinandersetzt, wie sie auch die Elemente und alle Dinge belebe und durch sie wunderbare Wirkungen hervorbringe, wenn er von den Seelen der Gestirne und ihren Einflüssen auf die irdischen Dinge spricht [3],

1) Ib. V, 13.
2) Ib. XI, 8.
3) Ib. IV, 1.

können wir bei ihm einen lebhaften Antheil an den Untersuchungen gewahr werden. Wenn er andeuten will, daß die Aristotelische Philosophie doch nur einen untergeordneten Werth in Vergleich mit der Platonischen habe, so nennt er den Aristoteles den Physiker [1]). Also in logischen und physischen Untersuchungen finden wir ihn nur träge; dagegen erwacht sein Leben, wenn er auf die religiösen Fragen zu sprechen kommt. Da sucht er alles herbei um darzuthun, daß die vernünftige Seele das Zeugniß ihres göttlichen Ursprungs an sich trägt und dazu bestimmt ist in der Erkenntniß und in dem Genusse Gottes zu leben. Hiervon weiß er denn auch nicht zu trennen, daß die vernünftige Seele in unmittelbarer Verbindung mit Gott stehe.

Bei dieser Richtung seiner Lehre hat ihm die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele das größte Gewicht. Seine Hauptschrift, die Platonische Theologie, führt den Nebentitel von der Unsterblichkeit der Seele. Daß er für dieselbe sich entscheiden werde, kann man von seinen religiösen Hoffnungen erwarten. Von Natur, lehrt er, streben wir nach Gott, nicht allein ihm nachzuahmen, sonder ihm zu gleichen, ja Gott zu werden. Gott hat dieses Streben in unsere Natur gelegt; er kann es nicht ohne Zweck in uns gelegt haben. Er würde ein ungeschickter Schütze sein, wüßte er sein Ziel nicht zu treffen, ein ungerechter Tyrann, wenn er uns geboten hätte anzugreifen, was wir nicht vollenden könnten [2]). In so

1) Ib. VI, 1 p. 153. a.
2) Ib. XIV, 1; 2.

manchen Dingen den Thieren nachstehend würde der Mensch elender sein als sie alle, wenn er seine Hoffnung auf ewige Güter zu richten hätte, welche von ihm vergeblich gehofft würden [1]). In diesem Leben aber können solche Güter nicht erreicht werden. Zwar nimmt Ficinus auch wohl an, daß unsere Seele in diesem Leben auf Augenblicke über die Zeit sich erheben und das Ewige schauen könne; die Lehre der Neu-Platoniker und so mancher christlicher Theologen von der plötzlichen Entzückung, in welcher wir zu Gott erhoben werden könnten, ist ihm nicht fremd; aber eine unvergängliche Befriedigung unseres Verlangens dürfen wir doch nicht erwarten, so lange wir mit diesem sinnlichen Körper bekleidet sind. Wenn unsere Seele in gewisser Weise Gott werden soll, so kann sie dazu nur in der Ewigkeit gelangen, welche Gott ist [2]). Es ist zu begreifen, daß diese Gründe den Ficinus überzeugen.

Aber nicht allein mit sich, sondern auch mit den Zweiflern seiner Zeit hat er es zu thun; daher rüstet er eine lange Reihe von Gründen aus, welche auch den ungläubigsten Menschen von der Unsterblichkeit der Seele überführen sollen. Neues bringen diese Gründe nicht herbei und alles, was sie mit sich führen, ist mit den eigenthümlichen Richtungen des Ficinus so verschmolzen, daß es keinen reinen Gewinn abwirft. Daher wird es genügen von ihnen nur das hervorzuheben, was sie an das

---

1) Ib. I, 1.

2) Ib. XIV, 1. Igitur anima ab hujus corporis vinclis exempta puraque decedens certa quadam ratione fit deus; deus autem ac dei aeternitas idem.

allgemeine System des Ficinus anschließt und was den Hauptgründen seiner Gegner zu begegnen sucht. Wir haben gesehn, wie Ficinus fünf Stufen der Dinge nachweisen zu können glaubte. Diese Stufenleiter der Dinge spielt in ähnlicher Weise wie beim Thomas von Aquino auch beim Ficinus eine Hauptrolle in seiner Denkweise. Von jenen fünf Stufen hat nun aber die vernünftige Seele die mittlere inne. Daher schließt sie sich zwar dem Vergänglichen an in ihren veränderlichen Thätigkeiten; aber ihrer Substanz nach ist sie unvergänglich [1]). Die Hauptgegner des Ficinus sind die, welche die Lehre des Aristoteles entweder nach dem Alexander oder nach dem Averroes auslegten. Gegen die Alexandristen sucht er zu zeigen, daß die vernünftige Seele vermittelst ihres Denkens am Ewigen Theil habe. Das reine Denken, meint er, bedürfe der Hülfe des Körpers nicht, weil es von der Einbildungskraft unabhängig sei. Nur in unserer gegenwärtigen Unvollkommenheit können wir die sinnlichen Bilder, welche uns an das Ewige erinnern sollen, nicht entbehren [2]). Den Averroisten aber, welche die einzelnen Seelen in den allgemeinen Verstand sich auflösen lassen, haben wir entgegenzusetzen, daß die vernünftige Seele den Dingen angehört, welche in der Vielheit sind; sind doch auch die Engel noch von dieser Art. Die Natur der Seele ist eine individuelle. In diesem Leben ist sie die Form des organischen Körpers, nicht der Zahl nach eine in allen Menschen, sondern eben so vielfältig, wie die

---

1) Ib. V, 1; 3.
2) Ib. XV, 10 p. 338.

Körper. Darum hängt sie jedoch nicht vom Körper als eine körperliche Form ab, sondern ist eine eigene Substanz, welche den Körper beherscht, und als eine solche muß sie daher auch ihr unsterbliches Leben haben [1].

Aus dieser kurzen Übersicht über die Lehren des Ficinus wird man ersehen, daß es nur eine sehr allgemeine und unbestimmte Fassung der wissenschaftlichen Aufgaben ist, in welcher sie sich bewegen. Nur weil sie einen bedeutenden Einfluß auf die Verbreitung und Auslegung der Platonischen Philosophie ausgeübt haben, können sie unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Von der Aristotelischen Lehre der Scholastiker sind sie nicht sehr verschieden und nur einer andern Auffassungsweise der Aristotelischen Philosophie, wie sie gegenwärtig in Italien sich zu verbreiten angefangen hatte, setzen sie sich entgegen. Hiervon werden wir sogleich noch ein ausführlicheres Beispiel finden.

2. Johannes Picus von Mirandula.

Neben dem Ficinus zieht niemand in der Platonischen Akademie so sehr unsere Aufmerksamkeit auf sich als sein jüngerer Freund Pico, auf welchen Ficinus selbst die größten Hoffnungen gesetzt hatte. Giovanni Pico [2])

---

1) Ib. XV, 12; comp. theol. Plat. p. 677, wo beide Punkte der Polemik zusammengezogen sind, aber auch nur kurz angedeutet werden.

2) Seine Lebensbeschreibung von seinem Neffen Giovanni Francesco Pico ist Hauptquelle. Sie ist der Sammlung seiner Werke (opera omnia Joannis Pici. Basil. 1557) vorgesetzt. Genaueres bieten seine Briefe, die ihn in einem weniger trüben Lichte als der schwärmerische Neffe erscheinen lassen.

stammte aus fürstlichem Geblüte. Er war der jüngste Sohn des reichsunmittelbaren Fürsten von Mirandola, im Jahre 1463 geboren. Zum geistlichen Stande bestimmt, früh reif, studirte er von seinem 14. Jahre an zu Bologna das canonische Recht, ging dann nach Padua und suchte an der Quelle, zu Paris, die Aristotelisch-scholastische Philosophie auf, welcher er mit beharrlichem Eifer sechs Jahre widmete. Aber auch andern Quellen der Philosophie und der Theologie ging er nach, den Lehren der Platoniker, der Pythagoreer, der Kabbalisten. Wo er alte Weisheit zu finden hoffte, dahin wandte sich seine Forschung. Die Menge, die verschiedene Gestalt der Lehren schreckte ihn nicht; er hoffte überall Übereinstimmung unter verschiedenen Worten verborgen zu finden. Als er nach Italien zurückkehrte, in seinem 21. Jahre nach Florenz ging, um die Platonische Philosophie zu studiren, um Hebräisch zu lernen, war er ein blühender Jüngling von auffallend schönem Äußern, welcher die Augen Aller auf sich zog, für die Genüsse der Kunst empfänglich, in der Kunst geübt. Seine Italienischen Liebesgedichte, später in 5 Büchern gesammelt, wurden von ihm selbst in Musik gesetzt und gewannen großen Beifall. Er liebte die Gunst der Frauen, deren Augen er anlockte, wie er als ein Wunder der Welt betrachtet wurde. Von Ehrbegier war er entbrannt. Er ging nach Rom, in seinem 24. Jahre, schlug hier 900 Streitsätze an, aus allen Theilen der Philosophie und Theologie, aus den Schriften der berühmtesten Philosophen aller bekannten Sprachen gesammelt, seine eigenen Erfindungen hatte er hinzugefügt. Diese Streitsätze erbot er sich zu behaupten

gegen alle Gelehrte der Welt, denen er Reisegeld versprach, wenn sie aus weiter Ferne kommend mit ihm sich versuchen wollten. Diese Sache gefiel dem Pabste Innozenz VIII. nicht. Seine Theologen fanden unter jenen Sätzen dreizehn, welche der Ketzerei verdächtig wären. Die Disputation wurde verboten. Eine Apologie der verketzerten Sätze, welche er in 20 Nächten verfaßte, misfiel nicht weniger. Vergeblich suchte er eine Änderung des päbstlichen Urtheils zu gewinnen. Diese Kränkung seiner Ehre, wiewohl er sie nicht verdient zu haben glaubte, lenkte doch seinen Sinn zur Zügelung seiner Leidenschaft. - Er erkannte seinen Ehrgeiz, suchte sich zu überwinden, beschloß auch den Lockungen weiblicher Gunst zu entsagen [1]. Wir finden ihn nachher zurückgezogen vom weltlichen Treiben; das Leben in Geschäften war nicht in seinem Geschmack; die Verwaltung seines Vermögens war ihm lästig; er suchte nur Muße für seine gelehrten Arbeiten, für seine Philosophie [2]. Das reiche Erbe, welches er besaß, trat er zum großen Theile seinem Neffen ab; freigebig, wie er in hohem Grade war, vertheilte er einen andern Theil seines Vermögens unter Arme, erwarb einige Landgüter und lebte auf ihnen und in Florenz mit seinen Freunden ein heiteres Leben, den

1) Daß er damals seine Gedichte nicht vernichtete, wie nach seines Neffen Erzählung angeführt wird, geht aus seinen Briefen hervor, welche seinen Vorsatz diese Jugenderzeugnisse auszufeilen mehrmals und noch 1489 erwähnen. Epist. p. 383. Die Verwirrung seiner Handschrift, von welcher sein Neffe spricht, trat auch nicht plötzlich ein, sondern nur durch allmälige Vernachlässigung, welche von vielem Schreiben herrührte.

2) Epist. p. 376.

Wissenschaften geweiht, mäßig, aber nicht ärmlich. Seinem Neffen sagte er einst in Geheim, wenn er die Werke, mit welchen er sich beschäftigte, vollendet hätte, wollte er seine Reichthümer unter die Armen vertheilen und barfuß die Welt durchwandern um Christum zu predigen. Dies mochte ein flüchtiger Gedanke sein. Wie müßte er sich verkannt haben, wenn er ihn ernstlich gehegt hätte. Seine Bildung war wissenschaftlich und dichterisch; für eine harte Übung der religiösen Pflichten, für eine Wirksamkeit in der Mitte des Volkes war er nicht ausgestattet. Wir haben eine andere Aussage des Savanarola über ihn, welche wahrscheinlicher klingt, daß nemlich Pico damit umgegangen sei Mönch zu werden, daß er aber bei seiner zärtlichen Lebensweise und Körperbeschaffenheit das Vorhaben aufgeschoben habe. Er war auch übrigens den äußern Übungen des Gottesdienstes nicht sehr ergeben; bei aller seiner Frömmigkeit scherzte er gern mit seinen Freunden. Daß er dabei auch oft an seinen Tod dachte, kann als eine Vorahndung gedeutet werden, daß er ihn schnell überraschen würde. Er starb in seinem 32. Jahre, ehe er die von ihm beabsichtigten Werke vollendet hatte.

Was von ihnen übrig ist, zeugt von einer künstlerisch gebildeten, wissenschaftlich und religiös erregten Seele. Von der alten Art der Scholastiker die Philosophie zu betreiben hat er sich abgewandt; er möchte einen gebildeten Lateinischen Stil schreiben; er möchte Dichtern und Rednern genügen; auch in seiner Muttersprache weiß er die Gedanken der Philosophie auszudrücken [1]. Aber

---

1) In der Lebensbeschreibung seines Neffen werden mehrere

darum verwirft er nicht die barbarischen Formeln der Scholastiker, den Pariser Stil, wie man sich damals ausdrückte; gegen den Hermolaus Barbarus nimmt er ihn in Schutz; niemanden, meint er, sollte die rauhe Sprache der Philosophie von ihren Mysterien zurückschrecken. Wie die ungekünstelte Rede des Evangeliums uns kein Ärgerniß erregen darf, so ruft auch die Philosophie von den Reizen der Sinnlichkeit ab; rednerischer Schmuck würde für sie sich nicht passen. Zwar die barbarisch redenden Scholastiker will er nicht loben; das kann kein gebildeter und frei gesinnter Mann; aber ihn verdrießen nicht minder jene Grammatisten, welche sich aufblähen, wenn sie die ursprüngliche Bedeutung einiger Worte nachgewiesen haben, und welche glauben darüber die Philosophie verachten zu dürfen[1]. Indem er nun weniger die Worte als den Sinn beachtet, findet er eine Übereinstimmung unter den Philosophen, welche die wenigsten anerkennen wollen. Durch den Platon ist er doch vom Aristoteles nicht abgelenkt worden[2]. Auch zwischen dem Avicenna und Averroes, zwischen dem Thomas von Aquino und dem Duns Scotus wollte er, wenn nicht Frieden, so doch Waffenstillstand stiften[3]. Aus einer Vergleichung der

---

Italienische Schriften des Pico erwähnt, welche nicht herausgekommen sind. Erhalten ist commento sopra una canzone de amore, welches Pico noch umzuarbeiten gedachte.

1) Epist. p. 351 sqq.; p. 364.

2) Ib. p. 368. Er hatte es sich zur Hauptaufgabe gemacht die Übereinstimmung des Platon mit dem Aristoteles nachzuweisen. Das Werk, in welchem er dies thun wollte, ist nicht vollendet worden; die Schrift de ente et uno giebt aber eine Probe.

3) De hom. dign. p. 324 sqq.; apol. p. 118.

vielen Lehren, welche er durchforscht hatte, war er zu der Überzeugung gekommen, daß im Wesentlichen die bedeutendsten Philosophen mit einander in Einklang ständen. In einem frommen Sinn, welchen die Philosophie nähren soll, sucht er Frieden. Ihm liegt es vor allem am Herzen die Frömmigkeit mit der Weisheit zu verbinden. Die Theologie ist ihm nicht weniger werth als die Philosophie; aber mehr noch als beide ist die Religion. Die Philosophie sucht die Wahrheit, die Theologie findet, die Religion besitzt sie [1]). Die Liebe ist höher als die Wissenschaft; diese führt zuweilen von Gott ab; jene aber verbindet uns mit ihm ohne Irrthum [2]).

Wie seltsam sind die Geschicke der Menschen. Wärend Pico auf nichts mehr ausging, als Frieden unter den Philosophen der Vorzeit zu stiften, steht er in einem Streite mit seiner Zeit, welcher überall in seinen Schriften hervorbricht. Die meisten seiner Schriften sind Streitschriften oder Veranlassung zum Streit geworden. Wenn wir uns einigen wollen, bricht der Hader nur um so mächtiger hervor. Was Pico besonders mit Eifer bestreitet, ist der Aberglaube. Sein ausführlichstes Werk ist gegen die Astrologie gerichtet. Auch andern Aberglauben, welcher den Schein der Wissenschaft oder der Religion heuchelt, wollte er durch seine Werke bekämpfen [3]). Wenn

---

1) Epist. p. 375; p. 359. Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet.

2) Heptapl. exp. III, 2.

3) Besonders werden geomantia, hydromantia, praestigia, incantationes verworfen. In Astrolog. prooem. p. 412; I p. 415; Apolog. p. 238 sq.

er auch die natürliche Magie nicht verwarf, so wollte er sie doch nur erforschen um zu zeigen, daß sie Wunder nicht wirken könnte. Auch in dieser Beziehung ist die Wirkung, welche seine Werke hatten, seinen Absichten durchaus entgegen gewesen. Denn keine Schule der Philosophie hat mehr den Aberglauben gepflegt, als die, welche er emporbringen half, und hierzu hat fast nichts mehr beigetragen, als die Verbreitung der Kabbala, welche er zuerst bei den Platonikern eifrig empfal. Die Werke der Natur erschienen ihm in einem wunderbaren Zusammenhange; sie kommen ihm wie ein Geheimniß vor, dessen Schleier nur durch Offenbarung gelüftet werden könnte. Die Überlieferungen des Alterthums glaubte er zur Hülfe rufen zu müssen, um diese Mysterien der ältesten Offenbarung zu eröffnen, und den Schlüssel hierzu sollte die Kabbala abgeben. In der That ein Weg, welcher ihn zu der seltsamsten Auslegungsart der Schöpfungsgeschichte geführt hat. Die siebenfache Schrifterklärung, welche er durchführen will, überbietet noch um einen guten Theil die Auslegung der Alexandrinischen Schriftgelehrten [1]).

Wie sehr aber auch Pico an die älteste Offenbarung sich anzuschließen dachte, eben so sehr ist doch der Gedanke, welcher seine Philosophie belebt, im Sinne einer viel jüngern Denkweise gefaßt. Von der Würde des

---

1) Vergl. über sie Heptapl. praef. p. 8; expos. II prooem. Moses mußte sich des bildlichen Ausdrucks bedienen, weil er unter jedem Ausdruck das Vielfache der verschiedenen Grade des Seins befassen wollte.



Menschen hat er die höchste Meinung [1]). Wenn Ficinus gelehrt hatte, daß dem Menschen die mittlere Stelle zwischen Geisterwelt und Körperwelt zukomme, so genügt ihm das nicht. Wenn Nicolaus Cusanus allen Dingen und so auch dem Menschen eine bestimmte Natur beigelegt hatte, durch welche ein jedes in seinem eigenthümlichen Wesen das Ganze darstelle, so findet Pico, daß dadurch der Mensch nur herabgewürdigt werden würde. Der Mensch wird durch keine besondere Natur eingeengt. Ihm ist nur die allgemeine Natur zu Theil geworden, weil er frei ist und daher es in seiner eigenen Gewalt hat zu werden, was er will. Dazu hat ihn Gott in die Mitte der Welt gestellt, daß er nach allen Seiten sich umschauen und alles sich aneignen kann, das Niedere wie das Höhere, nach seinem Begehren [2]). Er ist nicht sowohl die vierte oder kleine Welt, neben den drei andern Welten, welche man unterscheiden kann, als vielmehr die Zusammenfassung und Verbindung aller drei Welten. Die übrigen Geschöpfe finden ihre Glückseligkeit in der

---

1) Er stellt sie an die Spitze seiner Rede de hominis dignitate, durch welche er seine Disputation zu Rom einleiten wollte.

2) De hom. dign. p. 314. Gott spricht zum Menschen: Definita ceteris natura inter praescriptas a nobis leges coercentur. Tu nullis angustiis coercitus pro tuo arbitrio, in cujus manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius, quidquid est in mundo. Nec te coelestem, neque terrenum, neque mortalem, neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tu te formam effingas. Poteris in inferiora, quae sunt bruta, degenerare. Poteris in superiora, quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari.

Vollendung ihrer Natur; aber der Mensch soll sie nicht allein hierin finden; er soll des Göttlichen theilhaftig werden, einer übernatürlichen Glückseligkeit, welche die natürlichen Gegensätze aller in sich vereinigt, wie sie in Gott vereinigt sind [1]. Hierauf beruht es, daß wir den Menschen als das Ebenbild Gottes betrachten. Von Gott unterscheidet er sich nur dadurch, daß Gott als Princip alle Dinge in sich trägt, wärend der Mensch zwar auch der Substanz nach alles in sich hat, aber doch nur in Abhängigkeit von Gott, als der Mittelpunkt, als der Zweck der Welt [2].

Man bemerkt wohl, daß diese Lehre von der unbeschränkten Natur des Menschen vornehmlich sein praktisches Vermögen im Auge hat, wenn auch die theoretische Seite desselben dabei nicht ganz übersehen wird. Pico vergißt nicht daran zu erinnern, daß die Erkenntniß des Menschen alles zu umfassen vermöge und daß der Erkennende gewissermaßen das werde, was er erkennt. Er setzt auseinander, das Wesen der Dinge beruhe nicht auf der äußern Form ihrer Erscheinung, der Baum bestehe nicht in der Rinde, sondern in der dumpfen und unempfindlichen Natur der Pflanze, das Lastvieh nicht im Fell, sondern in der empfindlichen und unverständigen Seele, der Himmel nicht im runden Körper, sondern in der

1) Heptapl. VII prooem. p. 46 sq.

2) Ib. V, 6. Hominis substantia — — omnium in se naturarum substantias et totius universitatis plenitudinem re ipsa complectitur. — — Est autem haec diversitas inter deum et hominem, quod deus in se omnia continet uti omnium principium, homo autem in se omnia continet uti omnium medium.

graben Vernunft, der Engel nicht in der Körperlosigkeit, sondern in der geistigen Erkenntniß [1]). So findet er das Wesen eines jeden Dinges in seinem Innern und meint, daß wir in unserer Erkenntniß dieses innere Wesen der Dinge uns aneignen könnten, so wie auch Aristoteles lehre, daß die Seele alles sei, weil sie alles erkenne. Doch genügt dem Pico dies noch nicht. Das Erkennen der Dinge scheint ihm doch nur theilweise das Besitzen derselben in sich zu schließen; denn ihm folgt das Verlangen und wir können nicht verlangen, was wir schon haben [2]). Auch kommt das Erkennen dem Menschen nicht eigenthümlich zu; er hat dasselbe mit den Engeln gemein. Aber selbst vor diesen hat der Mensch den Vorzug, daß er alle Kräfte der Welt in sich vereinigt, die niedern wie die höhern. In seinem Leibe vereinigt er die Elemente, das Leben der Pflanzen und der Thiere; damit verbindet er die höhern Kräfte, die vernünftige Seele, welche ihm mit dem Himmel, den verständigen Geist, welcher ihm mit den Engeln gemein ist [3]). Alle diese Kräfte aber stehen dem Willen zu Gebote und theilen sich uns in der Liebe mit, welche dem Willen angehörig alles mit uns verbindet.' In Liebe wird der Mensch gepflegt von allen Dingen, weil er Gemeinschaft mit allen hat, wenn er nur Eintracht in sich selbst zu bewahren weiß [4]). So können wir denn auch das Leben aller Dinge leben und durch unsern Willen in unserm Innern alles uns aneig-

1) De hom. dign. p. 315.
2) Commento II, 4.
3) Heptapl. V, 6.
4) Ib. V, 7.

nen, was sie in sich tragen. Das sind die Verwandlungen des Menschen, von welchen Dichter und Philosophen uns gesagt haben. In ihnen kann der Mensch alle Weisen des Seins durchwandeln, welche unter die übrigen Geschöpfe der Welt vertheilt sind, alsdann aber auch, nicht befriedigt durch das Loos der Geschöpfe, in den Mittelpunkt des Weltalls sich zurückziehn, ein Geist geworden mit Gott, indem er in der einsamen Dunkelheit seines Vaters seines Vorzuges vor allen Geschöpfen sich erfreut [1]).

So legt Pico auf das Leben des Menschen das größte Gewicht. Durch den vernünftigen Willen soll es geleitet werden [2]); die Liebe soll uns zu den Geschöpfen der Welt ziehen und endlich auch zu Gott führen. Das Hindurchgehen aber durch das Leben kann uns nicht erspart werden, wenn wir zu unserer Vollkommenheit gelangen sollen. Denn alles Geschaffene muß durch das Unvollkommene, durch die ungeordnete Materie, durch die Verwirrung der Ideen hindurchgehn um zu seiner Vollkommenheit zu gelangen [3]). Die Liebe, welche uns zum Bessern

---

1) De hom. dign. p. 315 sq. Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit pater. Quae quisque excoluerit, illa adolescent et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia, planta fiet. Si sensibilia obbrutescet. Si rationalia, coeleste evadet animal. Si intellectualia angelus erit et dei filius. Et si nulla creaturarum sorte contentus in universitalis centrum suae se receperit, unus cum deo spiritus factus in solitaria patris caligine, qui est super omnia constitutus, omnibus antestabit.

2) Apol. p. 227 gegen den Indifferentismus der Nominalisten.

3) Commento II, 20, wo sogar eine ursprüngliche Unvoll-

zieht, soll uns der Vollkommenheit theilhaftig machen ohne unserm Willen Gewalt anzuthun [1]). Hierdurch sind wir den Unvollkommenheiten dieser Welt zugesellt. Unser Ziel aber ist Gott. Die Weise, wie Pico unsere Vereinigung mit ihm beschreibt, erinnert aber freilich nur zu sehr an die Dunkelheiten der mystischen Beschauung.

Die Stärke, mit welcher diese mystische Richtung ihn beherscht, äußert sich besonders darin, daß er sie noch über die Werke der Freiheit erhebt. Von dem Gedanken, daß alles in der Einheit eines untheilbaren Princips, in welchem alle Gegensätze verschwinden, seinen Anfang und sein Ziel habe, ist er erfüllt. In den gewöhnlichen Formeln seiner Schule, dem Dionysius Areopagita folgend, spricht er ihn aus. Alle Bejahung und alle Verneinung erreicht die vollkommene Wahrheit Gottes nicht; weder Leben, noch Verstand kommen ihm zu. Er ist das schlechthin Unaussprechliche, Einfache [2]). So lange wir im Körper sind, können wir Gott mehr lieben, als aussprechen oder erkennen [3]). Die Philosophie ist dem Pico verhaßt, welche das Übernatürliche verwirft, bei den Gegensätzen stehen bleiben will und nicht das Höhere anerkennt, welches über die natürlichen Beschränkungen der Dinge hinausgeht [4]). Der Mensch soll über die Ver-

---

kommenheit der Ideen angenommen wird. In ähnlicher Weise sind auch die Engel nicht von Anfang an vollkommen; ihnen wohnt Liebe und Verlangen bei. Ib. II, 14.

1) Ib. III, 4.

2) De ente et uno 4 p. 245; 5 p. 248 sq.; Anhang p. 268 sq.

3) Ib. 5 p. 250.

4) Heptapl. VII prooem. p. 45.

schiedenheiten der Dinge sich erheben; eben dies ist sein Vorzug vor allen andern Dingen; er soll seine allgemeine Natur entwickeln und zur Einheit mit Gott gelangen, der sich in Liebe mit ihm verbindet [1]). Daher erscheint ihm auch die Philosophie in allen ihren drei Theilen, der Moral, der Dialektik und der Physik, nur als eine Vorschule für die Theologie. Denn sie beschäftigt sich nur mit den natürlichen Dingen. In der natürlichen Erkenntniß lernen wir nur uns selbst erkennen und von Gott wissen wir durch sie nichts weiter, als was wir von ihm in unserer Substanz haben [2]). Daher betrachtet Pico auch die Physik als den letzten Theil der Philosophie. Indem sie die Natur der Dinge uns kennen lehrt, führt sie aber auch zu der Einsicht, daß die Natur aus der Zwietracht geboren ist oder nur im Streite verschiedener, einander entgegengesetzter Dinge bestehn kann. Pico's Seele, welche eine tiefe Sehnsucht nach Eintracht und Frieden hegt, kann nur mit einer solchen zwieträchtigen Natur sich nicht zufrieden geben. Wie er die Philosophen, welche er verehrt, zur Eintracht stimmen möchte, so ruft er auch alle Theile der Philosophie auf, daß sie unserer Seele Frieden schaffen. Die Moral soll unsere Begierden beschwichtigen, die Dialektik die Streitigkeiten der Schlüsse schlichten, die Physik den Streit der Meinungen über die Natur der Dinge versöhnen; aber sie zeigt uns eben auch nur, daß die weltlichen Dinge ihre Eintracht nur in der Verschiedenheit widerstreitender Kräfte haben,

1) Ib. VI prooem.
2) Ib. VII prooem. p. 46.

daß alles zwar in Harmonie und Schönheit besteht, aber Schönheit nicht ohne Gegensatz sein kann [1]. Aus diesem Streite aller natürlichen Dinge flüchtet sich nun die Seele zu Gott. Weil die Philosophie uns keinen Frieden versprechen kann, weist sie das Verlangen unserer Seele über sich hinaus; die Theologie soll es stillen; die Philosophie ist nur der Beginn der Religion [2]. In dieser sollen wir nun entzückt und zu Gott emporgehoben werden; denn alle Geschöpfe werden von natürlichem Verlangen zu ihm geführt, ohne ihn zu kennen [3]. Aber nicht durch eigene Kraft und Willen können wir uns zu ihm erheben. Wenn auch der Glaube nicht ohne alle Freiheit ist, so ist er doch eben so wenig nur ein Werk der Freiheit [4]. Den Stolz sollen wir ablegen, daß wir durch eigene Kraft zu Gott aufsteigen können; wie der geliebte Gegenstand in uns Liebe erregt, so werden wir zu Gott emporgerissen [5].

Aber Pico läßt sich doch von dieser Richtung seiner

---

1) De hom. dign. p. 317 sq. Sedabit naturalis philosophia opinionis lites et dissidia, quae inquietam hinc inde animam vexant, distrahunt et lacerant. Sed ita sedabit, ut meminisse nos jubeat esse naturam juxta Heraclitum ex bello genitam. Commento II, 6.

2) De hom. dign. p. 318; heptapl. VII prooem. p. 49. Ad hanc (sc. summam) felicitatem religio nos promovet, dirigit et impellit, quemadmodum ad naturalem duce utimur philosophia. Quod si natura rudimentum est gratiae, utique et philosophia inchoatio est religionis.

3) Commento II, 2.

4) Hierauf geht einer der Artikel seiner Streitsätze, welche als häretisch angesehn wurden. Apol. p. 224 sq.

5) Heptapl. VII prooem. p. 47 sq. Ab hac (sc. caritate) cecidit daemon, quoniam ad illam ascendere, non rapi voluit.

Lehre auf das Überschwengliche nicht so fortreißen, daß er uns nur dazu anweisen wollte vom Weltlichen abzusehn, unsere Seele zu reinigen und alsdann die göttliche Erleuchtung zu erwarten. Den Weg der verneinenden Theologie, welchen Dionysius Areopagita empfolen hatte, empfielt er zwar auch; wir sollen ihn nicht gering achten; aber er warnt auch zugleich, daß wir darüber nicht verachten sollen, was wir in bejahender Weise wissen, wenn wir auch nur Entgegengesetztes zu erkennen vermögen; sonst würden wir nur in Träume und leere Einbildungen uns verlieren [1]). Diese Bemerkung macht er, indem er die Aristotelische Philosophie gegen die Angriffe der Platoniker seiner Zeit vertheidigt. Die Weise, wie er es thut, bezeichnet den Standpunkt der Forschung, welchen er einnehmen will. Die Platoniker halten den Begriff des Eins für den höchsten; sie bestreiten den Aristoteles, welcher dem Begriffe des Seienden diese Stelle gegeben hatte; das Seiende und das Eins, meinen sie, dürften nicht für dasselbe gehalten werden [2]). Daß Platon selbst so gedacht habe, glaubt Pico nicht annehmen zu müssen [3]). Dem gewöhnlichen Sprachgebrauche entspricht unstreitig die Lehre des Aristoteles besser, als die Lehre der Platoniker; denn ihm zufolge umfaßt das Seiende alles, was ist; auch das Eins werden wir nicht von ihm ausschlie-

---

1) De ente et uno 5 fin. Illud cavendum; ne aut minora faciamus, quam sunt, quae ille (sc. Dionysius) scripsit, sunt autem maxima, aut dum parvum existimamus omne, quod intelligimus, somnia nobis et inextricabilia commenta confingamus.

2) Ib. 1.

3) Ib. 2.

ßen dürfen, wenn es sein soll [1]). Aber es ist eine andere Betrachtung, welche die Platoniker leitet. Sie unterscheiden das Abstracte vom Concreten. Sie bemerken, daß dieses durch Theilnahme an jenem ist, was es ist. In solcher Weise ist das Leuchtende durch das Licht leuchtend, das Seiende durch das Sein seiend. In diesem strengen Sinne werden wir nun vom Sein nicht sagen dürfen, daß es ist, so wenig wir vom Lichte sagen dürfen, daß es leuchtet; denn es leuchtet nur das Leuchtende, welches am Lichte Theil hat. Gott aber ist das Sein, durch welches alles ist; daher werden wir ihn auch nicht zum Seienden rechnen dürfen, welches nur durch Theilnahme am Sein ist. In diesem Sinne werden wir sagen können, Gott sei nicht Seiendes, sondern über dem Seienden, und werden anerkennen müssen, daß es etwas Höheres gebe als das Seiende. Zu dieser Höhe der Betrachtung ruft uns Dionysius. Aber auch durch den Begriff des Eins wird sie nicht erschöpft. Nun scheine allerdings ein Streit zwischen dem Aristoteles und dem Platon obzuwalten, wenn dieser, aber nicht jener lehre, daß etwas Höheres sei als das Seiende. Doch findet Pico, daß auch beim Aristoteles Andeutungen vorkommen, welche zeigen, daß er das Höhere kannte. Diese Andeutungen haben auch die Peripatetiker verstanden und die Platoniker keinen Grund dem Aristoteles vorzuwerfen, daß er von Gott weniger ehrenvoll denke als Platon [2]). Daher giebt Pico nur eine Verschiedenheit der Ausdrucksweise

---

1) Ib. 3; cf. ib. 7.
2) Ib. 4.

bei beiden Philosophen zu; sie finde sich auch bei einem jeden von ihnen und lasse sich überhaupt nicht vermeiden, wenn wir von Gott reden wollen, weil wir dasselbe von ihm bejahen und verneinen müssen [1]).

In dieser Weise forschend, nicht geneigt nur der verneinenden Theologie sich hinzugeben, dem Aristoteles nicht weniger vertrauend, als dem Platon, belebt ihn ein emsiges Bemühn die Wahrheit der weltlichen Dinge zu erkennen. Dabei sind ihm die gewöhnlichen Unterscheidungen der peripatetischen Philosophie geläufig. Die vier Ursachen des Aristoteles dienen ihm in seinen Forschungen über die natürlichen Dinge zu Führerinnen [2]). Die natürlichen Unterschiede der Dinge und ihrer Arten will er bewahrt wissen [3]). Den Begriff des Übernatürlichen will er nicht so weit ausdehnen, wie die Nominalisten. Ihrer Meinung, daß Gott jede Natur zu sich erheben könnte, stellt er die Lehre entgegen, daß nur die vernünftigen und verständigen Wesen durch Gott zu ihrem Princip zurückgeführt werden könnten, denn nur ihnen käme Reflexion und Unsterblichkeit zu [4]). Daher ist er auch wie Nicolaus Cusanus bei aller seiner Neigung zur Beschaulichkeit doch vorzugsweise bemüht Vernunft und Verstand in uns auszubilden; er will sie, wie jener Philosoph, hindurchführen durch die drei Welten, aus welchen die ganze Welt besteht und in deren jeder alles in

1) Ib. 5.

2) Heptapl. I, 1.

3) Eine Andeutung des principium indiscernibilium kommt commento I, 4 vor.

4) Ib. II, 13; apol. p. 162; 165; Heptapl. VII prooem. p. 48.

ihrer eigenen Weise gefunden wird, in der Welt der sinnlichen Formen in sinnlicher Weise, in dem höhern Himmel als wirkende Kraft, in dem höchsten als Idee [1]. Ebenso weist Pico den Menschen darauf an sich mit allen weltlichen Dingen zu befreunden, weil er in die Mitte der Dinge gestellt sei und gleichsam den Knoten der Welt bilde. Daher diene ihm alles und sei ihm freundlich gesinnt, so lange er den Frieden mit sich und den übrigen Dingen bewahre; im entgegengesetzten Fall werde ihm alles feindlich und empöre sich gegen sein Verlangen [2]. Nicht minder als die Einigkeit mit Gott sollen wir auch die Einigkeit mit uns und mit den Dingen der Welt, mit unserm Nächsten, suchen. Durch diese werden erst alle Dinge zu einer Welt [3]. Die Einigkeit mit uns und der übrigen Welt wird sogar als Bedingung der Einigkeit mit Gott angesehn. Wir werden vergeblich nach Frieden streben, wenn wir mit uns und unsern Umgebungen uneinig wären. Daher billigt Pico auch die Lehre des Platon über die aufstrebende Bewegung unseres Lebens und über die verschiedenen Grade der Liebe, durch welche wir vom Sinnlichen zur übersinnlichen Schönheit und zuletzt zu Gott, dem nicht mehr Schönen, sondern dem Künstler aller Schönheit, gelangen sollen [4]. Aus der Unvollkommenheit ihres ersten Daseins haben alle Geschöpfe sich emporzuarbeiten. Diese Unvollkommenheit ist die rohe Materie; wir haben deswegen auch die Materie nicht als

---

1) Heptapl. praef. p. 6 sq.
2) Ib. V, 7.
3) Ib. VI prooem.
4) Commento III, 10.

das reine Nichts zu verachten [1]); sie beherrscht vielmehr als die Nothwendigkeit des beginnenden Lebens und Erkennens die ersten Anfänge der Dinge [2]). Aber wir sollen auch diese Nothwendigkeit durch die Liebe überwinden lernen, indem wir uns vom Sinnlichen und Zeitlichen aufschwingen und in der wahren Freiheit unseres Geistes der Vorsehung dienen lernen [3]). So sehen wir, daß Pico über das Streben nach der Anschauung Gottes die weltlichen Dinge doch keinesweges vergißt, vielmehr nicht aufhört in uns zu dringen, daß wir im Erkennen und im Leben an die sinnlichen Bedingungen unseres Daseins uns anschließen.

Vergleichen wir den Pico mit seinem ältern Freunde und Lehrer Ficinus, so werden wir nicht verkennen, daß er viel kräftiger die Platonische Lehre zu beleben wußte, indem er sie mit den bewegenden Gedanken seiner Zeit verschmolz. Man hat sich darüber gewundert, in wie steifer Weise Ficinus ein Platonisches Gedicht des Lorenzo von Medici in seine Lateinische Schulsprache übersetzen konnte; das Gedicht des Benivieni lesen wir nur noch, weil Pico durch seine Erklärung in der Muttersprache für dasselbe unsern Antheil zu gewinnen weiß. Zur Liebe der Schönheit, welche in dieser Welt sich uns entfaltet, welche in den Werken der Menschen wie in den Werken Gottes als das harmonische Band erkannt wird, ruft uns Pico herbei. Wenn die Platonische Akademie im Streit

1) De uno et ente 6.
2) Commento II, 20.
3) Ib. II, 21.

gegen den Aristoteles entbrannte, so wußte Pico den Eifer seiner Freunde in Schranken zu halten. Er erkannte, daß die philosophische Bildung seiner Zeit doch im Wesentlichen noch immer auf dem Aristotelischen System beruhte, dessen Begriffe in den mannigfaltigsten Verzweigungen über alle Fächer des Wissens sich verbreitet hatten; um so weniger konnte er diese Hülfsmittel der wissenschaftlichen Bildung aufgeben, je stärker er davon durchdrungen war, daß wir Einigkeit mit uns und der uns umgebenden Welt zu suchen hätten, um den Frieden mit Gott zu gewinnen, je mehr er die Nothwendigkeit den Aberglauben zu bestreiten einsah und erkannte, daß dies nur durch Erforschung des Natürlichen in seinem Unterschiede vom Übernatürlichen geleistet werden könnte. In diesen Bestrebungen ist er der neuern Zeit zugewendet. Wir erkennen dies besonders an der Weise, wie er das materielle Dasein in Schutz nimmt. An die Weise älterer Aristoteliker sich anschließend erblickt er in ihm die nothwendige Bedingung unseres weltlichen Daseins, den Beginn aller Entwicklung. Es ist dies eine Ansicht der Dinge, welche uns noch weiter auf unserm Wege begleiten wird. Sie zeigt, daß die neuere Philosophie doch keinesweges schlechthin die Gedanken der Scholastiker aufgegeben hatte.

3. Franciscus Georgius.

Wir haben noch an einigen Beispielen die weite Verbreitung der Platonischen Schule nachzuweisen. Sie werden uns zugleich in einer noch viel entschiedenern Weise,

als die bisher angeführten Männer, die schwärmerische Richtung dieser Schule aufdecken.

Nicht ganz übergehn dürfen wir dabei einen edeln Venetianer aus der Familie der Zorzi, den Minoriten Franciscus Georgius. Er war noch etwas älter als Pico, im Jahre 1460 geboren, seine Wirksamkeit reicht aber weit über dessen Leben hinaus; denn er starb erst 1540. Seine Lehren hat er hauptsächlich in einem weitläuftigen Werke über die Harmonie der Welt [1]) ausgesprochen. Obgleich er selbst sie für eine Stütze der heiligen Kirche hielt, obgleich er die katholische Lehre gegen ihre neuesten Gegner, die Protestanten, vertheidigte [2]), hat man doch seine Werke in das Verzeichniß der verbotenen Schriften gesetzt, ihn selbst wegen seiner Ketzereien zur Untersuchung ziehen wollen und ihn nur für unschädlich gehalten, weil er sich gehorsam zeigte und still seinen schwärmerischen Meinungen nachhing. Wir finden bei ihm eine Mischung der verschiedenartigsten Lehren, welche er unter einen Gesichtspunkt zu vereinigen strebt. Er ruft die alten Philosophen der Hebräer, die Kabbalisten besonders, der Perser, der Griechen zum Zeugniß der Wahrheit auf [3]), mischt mit ihren Meinungen die Lehren des Evangeliums, welches die Wahrheit erst offen an den Tag gebracht habe, gebraucht nicht minder die Lehren der alten Scholastiker bis auf den Duns Scotus herab; was die spätern Scho-

---

1) Francisci Georgii Veneti, Minoritanae familiae, de harmonia mundi totius cantica tria. Venet. 1525 fol.

2) Cant. II ton. IV c. 11 sqq.

3) Er zeigt hierin Gelehrsamkeit, selbst in der Kenntniß wenig zugänglicher Quellen, aber auch Mangel an Kritik.



lastiker, besonders die Nominalisten gelehrt hatten, übergeht er. Eben hierdurch ist er ein Zeugniß von den Neigungen und Abneigungen, welche die Platonische Schule hegte. Es war hauptsächlich die neueste Scholastik, das Extrem der supranaturalistischen Theologie, was von ihr bekämpft wurde. In den Lehren der ältern Philosophie dagegen wußte sie Gesinnungsverwandtschaft zu erkennen.

Man braucht nicht tief einzudringen in die Hauptschrift dieses Minoriten um sie als ein Gewebe von Überlieferungen zu erkennen, aus welchen eine schnelle Phantasie beschäftigt ist an dem Faden der Zahl und der musikalischen Harmonie ihr Weltgebäude sich aufzubauen, um in ihm die Offenbarungen Gottes verehren zu lassen. Wie wenig nun auch alles dies für die philosophische Forschung leistet, so bezeichnet es doch eine Stimmung der Geister, welche an der Scheide des 15. und des 16. Jahrhunderts sehr allgemein um sich gegriffen hatte. Den Geheimnissen der übersinnlichen Welt nachgehend bezeugt sich Georgius der Emanationslehre ergeben; doch aber verwirft er ihre wesentlichen Grundsätze. Er will nicht zugeben, daß Gott mit Nothwendigkeit die Welt aus sich habe hervorgehen lassen. Der Fürst stehe höher, wenn er alles aus freiem Willen beschließen könne, als wenn er durch seine Natur, durch einen natürlichen Stachel, getrieben werde [1]. Auch ist der Mensch nicht etwa nur durch vermittelnde Ursachen mit Gott verbunden; sondern unmittelbar durch Gottes Kraft gebildet ist er zum vollkommenen Abbilde desselben bestimmt und soll als die

---

1) Cant. I ton. I. c. 16.

kleine Welt alle Vollkommenheiten der großen Welt in sich vereinen[1]. So soll er auch Gott schauen, wenn er zu seiner Vollendung kommt. Hierzu aber muß er aufsteigen durch verschiedene Grade; zuletzt soll er durch die Liebe zur Ekstase gelangen[2]. Das ist ein wunderbares Werk, ein übernatürliches Wesen in ihm; aber alle Werke der Natur bezeugen es, alle wahre Philosophen stimmen bei; in sein Princip, welches über der Natur ist, muß alles zurückkehren[3]. Um dieses Werk zu begreifen dürfen wir freilich den äußern Sinnen uns nicht ergeben; die äußern Sinne sind aber auch trügerisch[4]. Wir haben auch innere Sinne, wie einen innern Menschen. Sie lehren uns Gutes und Böses unterscheiden, was keiner der äußern Sinne vermag. Durch sie erkennen und genießen wir Gott. Dies gehört zur vollkommenen Seligkeit, nach welcher wir unserer Natur gemäß streben. Der Mensch ist nicht allein Vernunft und Verstand, obgleich Aristoteles das behauptet; außer der Seele ist er auch Leib; da haben wir also einen geistigen Leib und geistige Sinne desselben anzunehmen; durch sie müssen wir das Wahre ergreifen; nur dadurch werden wir zur Vollkommenheit unserer Natur gelangen[5]. So fordert nun Georgius uns auf durch unsern innern Sinn Gott zu erkennen, aber auch in Gott alle übrige Dinge. Denn er vertraut der Ideenlehre des Platon und sucht sie ge-

1) Cant. I ton. VI, 1.
2) Cant. III ton. VI c. 8 sqq.
3) Cant. I ton. VIII c. 3.
4) Darüber beruft er sich auf den Pyrrhon. Cant. prooem.
5) Cant. III ton. II c. 11.

gen alle ihre Gegner, welche nur den äußern Sinnen vertrauen, zu vertheidigen [1]), und in ihr findet er auch den Gedanken ausgedrückt, daß die Wahrheit aller weltlichen Dinge in den Ideen Gottes liege. Hierin ist nun auch sein Bestreben gegründet die weltlichen Dinge zu erforschen. Er will alles, was da ist, unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt auffassen; alles in Harmonie mit dem Menschen, alles in Harmonie mit allem finden, weil alles in Gott seine Wahrheit und Eintracht haben muß. Eben dadurch ist er zu seinen Abweichungen von der Kirchenlehre gekommen, daß er die Geheimnisse der weltlichen Dinge tiefer zu ergründen suchte, als die Scholastiker es für nöthig hielten. Er schließt sich hierin an die Richtung der neuern Philosophie an, es ist wahr, in einer phantastischen Weise; aber man wird doch nicht umhin können auch in dieser Weise den Zug der Zeit wiederzuerkennen, der selbst in seinen Ausschweifungen sich verräth. Von der Erforschung der Natur will er zur Erkenntniß Gottes gelangen. Die fromme Betrachtung hält er für einen Weg, welcher doch nur von wenigen beschritten werden könnte; alle dagegen müssen vom Sichtbaren zum Unsichtbaren gelangen. Doch ist freilich auch dieser Weg, welchen er uns führen möchte, von ihm nicht so beschrieben worden, daß wir ihn als allen leicht zugänglich ansehn könnten. Denn er nimmt die Hülfe aller Wissenschaften für ihn in Anspruch. Physik, Arithmetik, Astronomie, Geometrie, Musik und Theologie sollen ihn weisen. Auch die Erkenntniß des Sinnlichen soll

---

1) Cant. II ton. I c. 6 sqq.

dabei nicht fehlen und selbst Aristoteles und die Peripatetiker, welchen Georgius sonst nicht sehr geneigt ist, werden für ihn nicht verschmäht [1]). Wir sehen, seine Bestrebungen gehen auf eine vollständige Durchdringung der Welt im Lichte Gottes, in der Erleuchtung des innern Sinnes. Er schließt sich den Männern an, welche man zu seiner Zeit nach dem Vorgange des Dionysius Areopagita mit dem Namen der Theosophen zu bezeichnen anfing.

4. Johann Reuchlin.

Auch außerhalb Italiens verbreitete sich diese Denkweise der Platonischen Schule. In Deutschland finden wir sie zuerst vertreten von einem Manne, welcher große Verdienste um die gelehrte Bildung unseres Vaterlandes hat, von Johann Reuchlin, welcher sich Capnio nannte [2]). Nachdem er zu Paris und Orleans Sprachen und Rechtswissenschaft studirt und in seinem Vaterlande schon einen Namen als Gelehrter sich erworben hatte, war er im Jahre 1482 [3]), noch jung — denn er war 1455 zu Pforzheim geboren — mit seinem Herrn dem Herzog von Wirtemberg Eberhard im Bart nach Florenz gekommen und hatte hier eine Liebe zur Platonischen Philosophie gefaßt. Sie wurde noch verstärkt, als er auf einer zweiten Reise nach Italien den Pico kennen lernte und durch

1) Cant. prooem.

2) Über sein Leben vergl. E. Th. Meyerhoff Johann Reuchlin und seine Zeit. Berlin 1830.

3) Die richtige Jahreszahl findet sich de arte cabalistica p. 734 in der Ausgabe, welche ich gebrauche, hinter den Werken des Johannes Picus Basil. 1557.

ihn auf die Kabbala aufmerksam gemacht wurde. Pico hatte nur die gelehrte Neugier auf diese Geheimlehre gerichtet, Reuchlin suchte sie durch genauere Forschung zu befriedigen. Seine Forschungen in der Hebräischen Sprache, deren Kenntniß verbreitet zu haben eins seiner Hauptverdienste ist, seine Vertheidigung der Juden gegen ungerechte Angriffe und sein berühmter Streit hierüber mit den Köllner Theologen, welcher ihm das Ende seines Lebens verbitterte, gingen von seiner Neigung zur Kabbala aus. So wie Italiener die Platonische Philosophie, so wie Jacob Faber in Frankreich den Aristoteles erneuert hätten, so wollte er den Deutschen die Pythagorische Philosophie zurückführen; dies könne aber nur durch die Kabbala geschehn, weil aus ihr die Lehren der Pythagoreer geflossen wären [1]).

In seinem Werke über die kabbalistische Kunst, in welchem er am ausführlichsten über seine philosophischen Bestrebungen sich verbreitet, spielt er den Ausleger einer Philosophie des Alterthums, welcher er sein Urtheil nicht schlechthin unterwirft [2]). Wir können aber nicht daran zweifeln, daß ihn mehr als ein gelehrtes Interesse zur Erforschung der Kabbala hinzog. Die Form des Gesprächs, welche er seiner Schrift gegeben hat, verstattet ihm manches anzuführen, was er nicht billigt. Er stimmt nicht jedem Aberglauben bei, welchen er erwähnt [3]), aber

1) De arte cabal. I p. 734 sq.

2) Ib. III p. 893 sq.

3) Er verwirft z. B. die teuflische Magie (ib. I p. 775), die Lehre von der Seelenwanderung (ib. II p. 802), die vivificatio (ib. III p. 840), die Gewalt der Zeichen und Talismane an sich,

er ist auch keinesweges frei von allem Aberglauben, welcher mit der Kabbala sich verbunden hat.

Es läßt sich sehr gut bemerken, an welchem Faden seiner Gedanken die Schwärmerei der Kabbalisten ihn faßte. Er ist von Sehnsucht erfüllt die letzte und höchste Wahrheit zu erkennen, von welcher alle Vernunft abhängt und welche unsere nachdenkende und schließende Vernunft übersteigen muß, weil sie der Grund aller Vernunft ist. Unsere Forschung nach den Ursachen findet er beschränkt, unsere Schlüsse betrachtet er als eine Untersuchungsweise, welche nur einem mittlern Gebiete des Denkens angehöre [1]). Er will Gott gleich werden. Das ist der Zweck der Kabbala uns zu Göttern zu machen, worunter zu verstehen ist, daß wir Gott erkennen, ihn schauen und dadurch die volle Befriedigung unserer Vernunft, die volle Seligkeit gewinnen sollen [2]). Da nun die Vernunft hierzu in wissenschaftlichem Nachdenken uns nicht führen kann, so verweist uns Reuchlin an den Glauben. Aber in ähnlicher Weise wie den Gnostikern genügt auch ihm der einfache Glaube der Christen nicht. Er ist davon überzeugt, daß die Wahrheit, welche alle Vernunft übersteigt, aber doch in allen Dingen bleibt, der immanente Gott, in

---

weil in ihnen nur Gott und der Glaube der Menschen walte (ib. III p. 891).

1) Dem discursus, der διάνοια nach dem Platon. Ib. p. 779 sqq.; p. 782.

2) Deificatio ib. I p. 737; p. 750; II p. 831. Nam quid aliud intendit vel Cabalaeus vel Pythagoras, nisi animos hominum in deos referre, hoc est ad perfectam beatitudinam promovere? Ib. III p. 840.



unserm Geiste sich offenbaren müsse [1]). Da wendet er sich nun einem tiefern Sinne der Offenbarung zu und sucht den Schlüssel derselben in der ältesten Offenbarung der Kabbala. Ihr sollen wir vertrauen; das ist der Glaube, welchen wir, wie Platon lehre, den Aussprüchen unserer Vorfahren zu schenken hätten [2]). Er fordert uns auf nicht dabei stehen zu bleiben Gott als die Weltseele oder als die Ursache der weltlichen Dinge, welche mit ihren Geschöpfen beschäftigt wäre, sondern als in sich bleibend und vollkommen zu denken. Jenes sei die Denkweise der Thalmudisten, dieses der Kabbalisten [3]). In dieser Richtung seiner Denkweise möchte er den Begriff Gottes ablösen von dem Bande, welches das Princip der Dinge mit seinen Geschöpfen verbindet.

Offenbar hat diese Richtung eine nahe Verwandtschaft mit den Lehren der Mystiker. Daran erinnert es auch, daß Reuchlin, wie schon erwähnt, ein Verehrer des Nicolaus Cusanus war. Denn nur den mystischen Anklängen desselben geht er nach; in seinen Forschungen über den Weltzusammenhang folgt er ihm nicht, noch weniger in der Zahlenlehre, über welche er ganz andere Überlieferungen hat. Dagegen hat die Behauptung seinen Beifall, daß die Gegensätze und die Widersprüche, welche die Vernunft auseinander hält, im Geiste oder in der höch-

---

1) Ib. II p. 782.

2) Ib. II p. 780.

3) Ib. I p. 762. Thalmudista vero — — animum universi hujus mundi non transcendit, — — non tamen deum ipsum immanentem et absolutum accedit, sed ut opificem causamque rerum et circa sua creata occupatum.

sten Wahrheit zusammenfallen[1]). Das Nicht-Seiende ist Seiendes und das Seiende ist Nicht-Seiendes. Wenn ich über alle Geschöpfe aufsteige, finde ich nur das unendliche Meer der Nichtheit[2]). Nur noch viel weiter als der Cusaner treibt Reuchlin den Streit der mystischen Anschauung gegen das Treiben unserer Vernunft. Er ist einer der eifrigsten Gegner der Scholastiker und des Aristoteles. Die Waffen, mit welchen die Platoniker die alte Schule bekämpfen, lernt man bei ihm in voller Plumpheit kennen. Die logischen Regeln verlacht er. Sie gehören nur der Vernunft an; die Vernunft aber ist weniger sicher als der Sinn, geschweige daß sie mit der Erkenntniß des Geistes zu vergleichen wäre[3]). Dem Aristoteles wirft er vor, daß er offenbar nichts anderes geglaubt habe, als was er mit den Händen greifen, mit den Augen sehen oder durch Schlüsse erhärten konnte. Dagegen ist Pythagoras sein Mann, welcher fast in allen Stücken dem christlichen Glauben beistimme[4]). Der logische Schluß wird von ihm befeindet, als der Feind des Glaubens und der Theosophen, weil er alles, was über das Natürliche hinausgeht, nach dem Maße der menschlichen Sterblichkeit beurtheilen und der schwachen Vernunft unterwerfen wolle[5]). Den Glauben an die

1) Ib. II p. 785. In mentis regione aliqua sunt necessaria, quae in ratione sunt impossibilia. In mente datur coincidere contraria et contradictoria, quae in ratione longissime separantur.

2) Ib. I p. 774; III p. 865.

3) Ib. I p. 747.

4) Ib. II p. 805.

5) Ib. II p. 780.

göttlichen Offenbarungen, welche uns in öffentlichen Urkunden und in geheimen Überlieferungen zugekommen sind, stellt er den menschlichen Erfindungen durch den Schluß entgegen und meint niemand werde zu behaupten wagen, daß diesen dieselbe Würde zukomme wie jenen, wenn er nicht ganz vom Syllogismus leben sollte, wie der Ochse vom Heu [1]). Das Schlußverfahren ist ihm so zuwider, daß er auch seine Anwendung auf die Offenbarung verwirft. Die Schlüsse der Nominalisten, welche ebenso wie er für die übernatürliche Offenbarung kämpften, gebraucht er dazu die Meinung lächerlich zu machen, daß man aus richtigen Glaubenssätzen durch Schlüsse neue Glaubenssätze ableiten könnte [2]). Man sieht, er verwirft die Theologie, welche durch bündige Forschungen sich aufzubauen sucht. Er will die Theosophie, welche durch eine viel kühnere Methode in die göttlichen Geheimnisse eindringt.

Aber er fühlt sich zu schwach eine eigene Methode zu erfinden. Nach der Weise seiner Zeit schließt er der alten Philosophie sich an und die Kabbala soll ihn leiten. Seine Scheu vor der Vernunft und dem Sinn führt einen neuen Aberglauben herbei. Im Aufbau desselben leitet ihn allerdings ein allgemeiner Grundsatz der Wissenschaft, nemlich der Gedanke, daß einem jeden Dinge sein eigenthümliches Wesen beiwohne. Er stellt ihn der abstracten Erkenntniß der Dinge entgegen; aber hält sich auch für

---

1) Ib. II p. 785. Quonam modo igitur affirmare quis ausit divinitus revelato et humanitus invento pari dignitate credendum esse, nisi qui totus pascatur syllogismo, sicut bos foeno.

2) L. l. Non est igitur omnino verum, si praemissae sint de fide, conclusionem idcirco fore de fide.

berechtigt durch ihn die einzelnen Dinge dem allgemeinen Gesetze der Natur zu entheben. In diesem Sinne ruft er uns auf zur Erkenntniß der geheimen verborgenen Eigenschaften, welche allen Dingen beiwohnen, sofern sie ein jedes besonderer Art sind, durch welche alles dem allgemeinen Naturgesetze sich entziehe, jedes für sich seinem besondern Willen folge, durch welche die Engel wirken und besonders der thätige Verstand, die Quelle aller Formen dieser sinnlichen Welt [1]). Und wie sollen wir diese geheime Eigenthümlichkeit der Dinge erkennen? Durch die symbolische Theologie der Kabbala, in welcher nicht allein Zahlen und Buchstaben, unverständliche Worte und Namen, sondern auch Dinge Zeichen der göttlichen Dinge sind [2]) und die magische Kraft besitzen unsern schlummernden Geist zu wecken, und göttliche Hülfe zu uns herabzurufen [3]).

Vergleichen wir diese Theosophie mit der mystischen Theologie des Mittelalters, von welcher sie ihre Herkunft hat, so wird jene leicht zu kurz kommen. Die Erweiterung der Quellen, durch welche man ihr die Geheimnisse des Göttlichen zu eröffnen suchte, des Pythagoras, der Kabbala und mancher andern Geheimlehren, kann uns nicht günstig für sie stimmen. Wir finden daraus nur eine Masse des Aberglaubens geschöpft, welcher im 15. und 16. Jahrhunderte in steigendem Grade auch

1) Ib. III p. 888.

2) Ib. III p. 835.

3) Ib. III p. 849 sqq. Über die Wunder der Kabbala, welche jede teuflische Magie überwältigen, s. Lib. I p. 775. Das Tetragrammaton ib. III p. 868.

im Kreise der wissenschaftlich Gebildeten der Gemüther sich zu bemeistern anfing. Viel rührender spricht uns die fromme Innigkeit der alten Mystiker an, als das träumerische Wühlen der Theosophie in Worten, Buchstaben, Zahlen und Zeichen. Um wie viel bedeutsamer war der Inhalt, welchen jene verarbeiteten, wenn sie aufforderten uns in uns selbst zurückzuziehen und in dem tiefsten Grunde unserer Seele Gott zu suchen. Wie hat es geschehen können, muß man sich fragen, daß dieser Mystik die Theosophie mehr und mehr den Rang ablief?

Auch in der Lehre Reuchlin's finden wir die Beweggründe hierzu angedeutet. Die Mystik in der Gestalt, welche sie zuletzt angenommen hatte, wurzelte ausschließlich in der Beschauung des innerlichen Lebens; die Zurückziehung in uns selbst, welche sie forderte, konnte nur eine einseitige Denkweise hervorrufen. Wie ganz anders diese Theosophie, welche auch die Wunder der Magie verlangte. Sie stellt für die Philosophie den Zweck auf gut zu leben um gut sterben zu können; für jenes Leben sollen wir die Seligkeit, für dieses Leben aber auch die Glückseligkeit suchen. Wir sollen auch das äußere Gesetz achten, auch für den Körper sorgen [1]). Ohne Zweifel ist es damit abgesehn auf eine Wissenschaft, welche dem praktischen Leben dienen kann, wie wunderlich auch die Wege sein mögen, welche man zu ihr einschlägt. Dabei darf die Erkenntniß der äußern Welt nicht vergessen werden. Wie heftig auch Reuchlin gegen die Vernunft und ihre Schlüsse streitet, wenn er der Scholastiker sich er-

---

1) Ib. III p. 833; 836; 893.

wehren will, so muß er doch eingestehn, daß unser Weg von den Sinnen ausgehe und durch die Vernunft in allmäliger Stufenfolge uns aufsteigen lasse[1]). Wenn er von den 50 Pforten der Erkenntniß handelt, durch welche wir allmälig aufsteigen sollen zu Gott, so ergiebt sich, daß die 48 ersten Pforten die Erkenntniß aller Geschöpfe gewähren und daß also nur durch die Vermittlung der weltlichen die Erkenntniß Gottes gewonnen wird[2]). Dies stimmt ganz damit überein, daß er den Grundsatz der Kabbala in die Worte zusammenfaßt, alles Niedere sei nur Darstellung des Höhern und wie es hier unten geschehe, so werde es oben gethan[3]). Wie wenig wir also auch sonst diese kabbalistische Philosophie loben mögen, den Irrthum der Mystik, ihre Abwendung von der äußern Welt, hat sie doch überwunden. Eben dadurch gehört sie der Richtung der neuern Philosophie an.

Es ist aber ein seltsamer Widerspruch in dieser Denkweise, daß sie den Grund aller Dinge von den begründeten Dingen ablösen möchte und doch kein anderes Mittel kennt zu ihm emporzusteigen, als seine Wirksamkeit in diesen Dingen.

Noch müssen wir zwei Punkte zur Charakteristik dieser Theosophie erwähnen. Der eine besteht in ihrer Abhängigkeit von der Überlieferung. Nachdem Reuchlin auseinandergesetzt hat, wie die Übung des sittlichen Geistes uns nöthig sei zur Erkenntniß, wie wir alsdann der

1) Ib. III p. 836 sq.
2) Ib. III p. 838 sq.
3) Ib. III p. 893. Quod omnes res inferiores sunt repraesentativae superiorum et uti fit inferius, sic agitur superius.

Kenntniß der Sprache und der mannigfaltigsten Wissenschaften bedürfen, der Physik, der Mathematik und nun doch auch der Logik und der Metaphysik um von den Werken der Natur zu Gott hinauf zu gelangen, bemerkt er, daß nur wenigen Menschen es gegeben sein könne alle diese Erkenntnisse zu erwerben und alsdann mit ihrer Hülfe durch die Gnade Gottes erleuchtet zu werden. Da sucht er einen abgekürzten Weg und eben hierin liegt es nun wohl, daß seine Worte, welche wir früher anführten, gegen die gewöhnlichen Mittel der Wissenschaft so gar schnöde sich vernehmen ließen. Er glaubt diesen Weg in den Lehren der wenigen Weisen zu finden, welche Gott erleuchtet und uns zu Führern gesandt habe [1]). Weil unser Leben nicht ausreicht alles zu erforschen, werden wir uns dem Glauben an das, was andere erforscht haben, nicht entziehen dürfen [2]). Wir merken hieran, daß wir uns im Zeitalter der Wiederherstellung der Wissenschaften befinden. Diese Zeit hatte sich den alten Führern entfremdet; sie polemisirte gegen den Aristoteles und gegen die Scholastiker; sie mistraute aber auch ihren eigenen Kräften und suchte daher neue Führer auf. Was Wunder, daß sie auch den blinden Führern der Kabbala sich anvertraute. Es ist ein philologisches Geschäft, welches sie betreibt; aber mit den größten Ansprüchen auf die Erkenntniß Gottes; nicht die nur um Kleinliches sich bemü-

---

1) Ib. I p. 741 sqq.

2) Ib. I p. 745 sq. Credamus unicuique in arte sua perito. — — Omnis scientia — — liberaliter dictis credit, ne ante tota vita deficiat, quam unius possit disciplinae vel minima ratio perfecte investigari.

hende Grammatik, sondern eine höhere Auslegung sucht sie im Vertrauen auf die Weisheit des Alterthums, welche die Geheimnisse der Welt und des Schöpfers uns enthüllen soll.

Der zweite Punkt, welchen wir noch berühren möchten, betrifft die Neigung dieser kabbalistischen Philosophie die Macht des Willens über die natürlichen Dinge hervorzuheben. Die Gesetze der Natur will Reuchlin nicht leugnen, aber schon der Wille des Menschen steht ihm über der Natur [1]), noch vielmehr natürlich der Wille der höhern Kräfte in der Welt. Sind doch alle Formen der Natur durch den Willen des thätigen Verstandes gebildet. Wenn die Gestirne in die Geschicke der niedern Welt eingreifen, so werden sie in ihrem Laufe durch höhere Geister geleitet; daß sie im Kreise sich bewegen, liegt freilich in ihrer Natur, daß sie aber vom Morgen nach Abend oder umgekehrt ihren Lauf haben, ist ein Werk des Willens, welcher sie bewegt [2]).

Sollte nun dieser Punkt nicht auch mit dem zuvor erwähnten in Zusammenhang stehen? Die höhere Auslegung eines jeden Werkes wird immer darauf ausgehen müssen in ihm das zu erkennen, was der Meister des Werkes gewollt hat; ihr Ziel ist der Wille, aus welchem das Werk hervorgegangen ist. Von Reuchlin finden wir diese Auslegung im höchsten Stil betrieben. Nicht mit dem Werke eines einzelnen Menschen beschäftigt sich seine Untersuchung; wenn er der Kabbala nachforscht, so er-

---

1) Ib. II p. 797.
2) Ib. III p. 888.

blickt er in ihr eine Offenbarung des göttlichen Willens, welche den Schlüssel zu allen Offenbarungen Gottes in der Natur abgeben soll. In diesem Sinn hat er sich der höchsten Aufgabe der Naturforschung zugewendet. Er fühlt, daß sie seine Kräfte übersteigt; in einem allzugläubigen Vertrauen wendet er sich an die Hülfe Anderer. Das sind die Anfänge der neuern Physik, die aus dem Aberglauben heraus sich Bahn brechen sollte.

5. Cornelius Agrippa von Nettesheim.

Wenn wir die Grundsätze der Theosophie, wie sie in ihrer Entstehung ausgesprochen wurden, und die weite Anwendung, welche man ihnen gab, übersehen wollen, so dürfen wir auch über die Schriften des Cornelius von Nettesheim nicht hinweggehn. Schon als ein Zeitgenosse Reuchlin's gewissermaßen als dessen Kampfgenosse im Streit gegen die Köllner Theologen, wenn er auch erst nach Reuchlin's Tode gegen sie auftrat, zieht er unsere Aufmerksamkeit auf sich. Seine Wirksamkeit für die Theosophie war nicht gering, obgleich schon ein flüchtiger Überblick über die Geschichte seines Lebens uns erkennen läßt, daß wir keinen treuen Vertreter wissenschaftlicher Forschung in ihm zu suchen haben 1). Er war zu Köln 1487 geboren, von adligem und reichem Geschlecht, studirte in seiner Vaterstadt und zu Paris Rechtswissenschaft und Medicin und wurde zu gleicher Zeit von den huma-

1) Über sein Leben vergl. C. Meiners Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den Zeiten d. Wiederh. d. Wissensch. 1 S. 213 ff.

nistischen Bestrebungen und den geheimen Wissenschaften angezogen; die letztern aber bemeisterten sich seiner Seele in einem viel höhern Grade. In der Auffassung, Verarbeitung und Darstellung ihrer Grundsätze zeigte er ein nicht gewöhnliches Talent; auf ihnen beruhte der weit verbreitete Ruhm, welchen er erwarb. Es war aber weniger ihr wissenschaftlicher Gehalt, als ihre praktische Anwendung, was ihn an sie fesselte. Ruhm, Reichthum und Macht sollten sie ihm gewähren. Er wurde hierdurch ein Abentheurer der bedenklichsten, der gewissenlosesten Art. Mit andern Abentheurern derselben Art finden wir ihn in einem geheimen Bunde und in gefährlichen Unternehmungen verwickelt. Als Lehrer der geheimen Künste trat er an verschiedenen Orten auf; was er lehrte, übte er aus. So durchzog er Frankreich, Spanien, England, Deutschland, Italien. Mit dem gelehrten Abt Trithemius zu Würzburg, der einen Mittelpunkt für die Jünger geheimer Weisheit abgab, war er nahe befreundet; auf dessen Anregung verfaßte er seine Schrift über die geheime Philosophie, ein Jüngling von 23 Jahren. In Krieg, in Staatsgeschäften, in der Heilkunst versuchte er sein Glück, trat als Lehrer der höhern Theologie auf, welche den Kern des Evangeliums den Auserwählten verkündigen sollte, sogar vor den Italienern, griff die Mönche an und vergeudete sein Talent in den widerlichsten Schmähreden, wie in den unverschämtesten Schmeicheleien. Sein Leben ist ein Gewebe der buntesten Schicksale, in welchem sein menschliches Gefül doch zuweilen unser Mitleid erregt, obwohl wir ihn ohne Stetigkeit des Charakters oder des Unternehmens, ohne Anhänglichkeit an irgend

eine Partei, ohne Sinn für die großen Bewegungen seiner Zeit finden. Seine Kenntnisse dienten ihm nur zu betrügerischen Wahrsagungen, zur Aufsuchung abergläubischer Mittel, durch welche er nach Geld und Ehre haschte. Wenn seine Mittel ihm fehlschlugen, wenn er sich nicht gebraucht, geehrt und belohnt sah, wie er in eitler Selbsterhebung es zu verdienen glaubte; dann überwältigt seine Leidenschaft alle Klugheit, dann ergießt er sich in eine hündische Schmähung der Wissenschaften, wie er selbst seine Schrift über die Eitelkeit der Wissenschaften nennt, nur darin zu loben, daß er aus der Nichtigkeit seines Treibens kein Hehl macht. Dabei blieb ihm wohl ein Bewußtsein der edlern Natur, welche im Menschen wohnt; seine Gedanken flüchteten sich zu Gott, dessen Athem er in uns und in aller Natur ahndete; in seinem Treiben aber war er nun einmal verstrickt, zu ruhiger Betrachtung der Wahrheit konnte er nicht gelangen und so ist sein unstetes Leben bis zu seinem Tode im Jahre 1535 verlaufen, nur ein Spiegel trüber und schwankender Ahndungen und eines unbefriedigten Gemüths.

Die Schriften, aus welchen wir seine philosophische Denkweise hauptsächlich zu entnehmen haben, sind sein Werk über die geheime Philosophie und seine Declamation über die Unsicherheit und Eitelkeit der Wissenschaften. Jenes war eine Jugendschrift, aber in einer spätern Bearbeitung vom Jahre 1531 hat er ihm größere Reife zu geben gesucht. Es enthält in der That die reifsten Früchte seines Nachdenkens. Zwar nach der Weise seiner Zeit trägt es den Charakter einer litterarischen Überlieferung an sich; aber obgleich wir nicht selten daran erinnert wer-

den, daß der Verfasser vieles nur erzählen wolle und beabsichtige kritisch die Lehren über die verborgenen Künste zu sammeln, das Fabelhafte, Abergläubische und Verderbliche von ihnen auszuscheiden und alles Überlieferte in guter Ordnung auseinander zu setzen, entwickelt er doch die Grundsätze der geheimen Philosophie in einer nicht ungeschickten Weise, welche verräth, daß er eine günstige Meinung, wenn auch nicht festes Vertrauen für sie hege [1]). Durch die leicht faßliche Übersicht und durch die lichtvolle Darlegung der Grundsätze ist dieses Werk eine Hauptquelle für den Unterricht der Theosophen geworden. In einem grellen Gegensatz gegen dasselbe scheint das andere Werk über die Ungewißheit und Eitelkeit der Wissenschaften zu stehen. Es trägt einen skeptischen Charakter an sich. Er will es theilweise als eine Zurücknahme seiner frühern Lehren in der Schrift über die geheime Philosophie angesehn wissen [2]); aber doch nur theilweise; denn eine mystische Verbindung des menschlichen Geistes, eines wunderthätigen und wahrsagerischen Dinges, mit der höhern Natur und mit Gott leugnet auch dieses Werk nicht [3]) und dient daher nur zur Erklärung des erstern, indem es mehr als dieses seine eigenen Ansichten eröffnet. Wir erblicken in diesen skeptischen Ausfällen gegen die Wissenschaften nur ein neues Beispiel der nahen Verwandtschaft, in welcher der Skepticismus mit dem Mysticismus steht.

Daß sein Skepticismus tief eindringe, können wir

---

1) Vergl. de occulta phil. III concl. p. 498 im 1. Bde seiner Werke Lugd. s. a. 8.

2) De incert. et van. scient. 48.

3) Ib. 45; 46; 48.

nun freilich nicht sagen. Er wendet sich zwar sowohl gegen den Inhalt als gegen die Form unserer Wissenschaften, bleibt aber meistens bei Einzelheiten stehn. In einer ähnlichen Weise wie Reuchlin, an dessen kabbalistischen Schriften er sich gebildet hatte, streitet Agrippa gegen die Aristotelische Logik, wie gegen den Aristoteles überhaupt. Er findet es lächerlich, daß die Logik uns das Schließen lehren wolle, als wenn wir nicht ohne sie zu schließen wüßten. Auch ohne Begriffserklärungen wüßten wir wohl, was die Dinge wären. Aus den Eigenthümlichkeiten der Dinge würden wir unsere Folgerungen ziehen müssen; sie bleiben uns aber unbekannt. Das Schließen führe überall nur zu Cirkeln im Schließen. Man meine, von den Sinnen sollte die Erkenntniß ausgehn, die Erkenntniß der Sinne sei aber trügerisch. Die Sinne könnten die Ursachen nicht erkennen, wärend doch alle Erkenntniß aus den Ursachen geschöpft werden sollte [1]. Daher erklärt sich Agrippa gegen die Verfahrungsweise, welche durch eine Reihe von Schlüssen die Wahrheit erforschen will. Er will vielmehr dem Glauben sich hingeben. Dabei stützt er sich auf den oft wiederholten Grund, daß jede Wissenschaft ihre Grundsätze habe, welche nicht bewiesen werden könnten, welchen man vielmehr glauben müßte. Es ist aber nicht sowohl der Glaube an diese Grundsätze, welchen er verficht, als die Überzeugung, daß die Wahrheit, welche wir suchen, von einer so weiten Freiheit und von einer so freien Weite sei, daß sie durch keinen Sinn, durch keinen Schluß, durch keine

1) De inc. et van. scient. 7.

Reihe von Untersuchungen, sondern nur durch die freie Beistimmung des Glaubens ergriffen werden könne. Die Wissenschaft an sich sei weder gut noch böse; nur wenn ein Guter sie besitzt ist sie gut; die Güte des Menschen aber beruhe nur auf seinem freien Willen und dieser erweist sich in seinem Glauben. In ihm wenden wir uns Gott, der Quelle aller Wahrheit zu. Nicht in der Zunge, sondern im Herzen ist der Sitz der Wahrheit, nicht der Verstand, sondern der Wille verbindet uns mit Gott. Gegen die Feinde der göttlichen Wissenschaft sind seine Waffen gerichtet; als einen Lehrer der heiligen Wissenschaft will er sich angesehn wissen [1]. Von diesem seinem Standpunkte aus hat er nun viel gegen das Treiben der weltlichen Wissenschaften einzuwenden, die er in einer langen Reihe uns vorführt, die schmählichsten Gewerbe in den Kreis der ehrwürdigsten Wissenschaften mischend. Gegen die Mathematik hat er zu erinnern, daß es ja doch keinen vollkommenen Kreis, keine vollkommene Kugel in der Natur gebe [2]. Die Philosophie ist ihm verdächtig, weil sie von den Poeten ihren Anfang genommen hat, weil sie in viele Secten sich theilt. Er weiß nicht, ob die Philosophen zu den Thieren oder den Menschen gezählt werden sollen; denn sie haben wohl Vernunft, aber sie gebrauchen sie nur um in unsichern Meinungen sich herumzudrehn. Die Philosophie ist nur die Mutter der Ketzereien [3]. Auch gegen die Theologie spart er seine Angriffe nicht. Er baut zwar auf die heilige Schrift und

1) Ib. dedic.; 1.
2) Ib. 11.
3) Ib. 49; 53.

verdenkt es den Theologen sehr, daß sie dem Volke diese Quelle der Religion entzogen haben [1]; aber die heilige Schrift soll nicht buchstäblich verstanden; ihre Sätze sollen nicht zu Schlußfolgerungen gebraucht werden; nur die Erleuchtung des heiligen Geistes kann zum richtigen Verständniß derselben führen [2]. Die scholastische Theologie, die Sorbonne, greift er an; sie hat einen Centauren zur Welt gebracht, zusammengesetzt aus göttlichen Aussprüchen und philosophischen Gründen, gemästet mit barbarischen Formeln [3]. So wenig er den Pabst und seine Decrete schont, eben so verhaßt ist ihm der unbesiegbare Ketzer Luther. Er zählt ihn zu den Kupplern [4]; seine Lehre kann er nicht billigen, weil sie den Werken und Ceremonien der Religion ihre Kraft abspricht. Der alleinige Schlüssel zur Wahrheit ist das Wort Gottes. Nur Gott ist wahrhaftig; alle Menschen sind Lügner; durch unsere hin und her überlegende Vernunft sollen wir die Wahrheit des göttlichen Wortes nicht verderben [5]. Der christlichen Religion ist nichts mehr zuwider als die Wissenschaft; die Wiederherstellung der Wissenschaften hat nur den Frieden der Kirche gestört [6]. Christus hat nicht Rabbiner und Schriftgelehrte zu seinen Aposteln berufen, sondern Menschen aus dem rohen

---

1) Ib. 100.
2) Ib. 98.
3) Ib. 97.
4) Ib. 64.
5) Ib. 100.
6) Ib. 101. Nunc vero, ubi linguarum peritia, dicendi ornatus, autorum numerus reviviscunt, invalescuntque scientiae, turbatur ecclesiae tranquillitas et novae insurgunt haereses.

Volke, Unwissende und Esel. Und damit schließt denn diese leidenschaftliche Rede gegen die Wissenschaften, daß der Esel seine Lobrede empfängt und die Aufforderung an die Theologen ergeht, daß sie, welche mit der Löwenhaut sich bekleidet hätten, wieder zu den reinen Eseln zurückkehren möchten; nicht eher würden sie das Himmelreich erben.

Durch die Übertreibungen dieses zornigen Ergusses leuchtet doch die wahre Denkweise des Verfassers hindurch; sie sind nicht ohne Plan angelegt. Wir werden aus dieser Schrift wie aus andern Äußerungen des Agrippa ersehen können, daß er durch die Erfahrung gewitzigt genug war um einen großen Theil des abergläubischen Tands, welcher mit den geheimen Wissenschaften getrieben wurde, über Seite zu werfen. Eben weil dieser Aberglaube so grob war, hatte er sein Heilmittel in sich selbst. Er trieb zu Versuchen an und zeitigte Erfahrungen. Die Astrologie hat der Astronomie gedient; aus der Herenküche ist die Chemie hervorgegangen. Auf diesem Wege finden wir nun freilich den Agrippa noch nicht weit vorgeschritten. Positive Ergebnisse seiner Erfahrungen weiß er noch nicht aufzuweisen; darin unterscheidet er sich von andern nur wenig spätern Theosophen; aber seine Versuche haben wenigstens Zweifel in ihm erregt; sie sprechen sich hauptsächlich in seiner Schrift über die Eitelkeit der Wissenschaften aus. In diesen Zweifeln ist auch schon ein Fortschritt; er führt auf die wissenschaftliche Bahn die Grundsätze der Theosophie zu untersuchen. Hierin unterscheidet sich Agrippa von jenen müßigen Gelehrten, welche wie Georg Zorzi und Reuchlin in ihren Studirstuben mit den geheimen Wissenschaften ein prak-

tisch zwar unschuldiges, theoretisch aber verwirrendes Spiel trieben ohne Hand anzulegen den Schleier der Wahrheit durch den Versuch zu heben. Wie ganz anders spricht sich nun Agrippa über die Kabbala aus, als Reuchlin, dessen Werk über das wunderthätige Wort er doch einst erklärt hatte. Sofern sie der höhern Bedeutung der Worte und Buchstaben nachforscht, ist sie ein Spiel mit Allegorien und Einbildungen; sofern sie wunderthätige Werke vollbringen will, ist sie verderblicher Aberglaube [1]. Die Astronomie möchte Agrippa auf immer vergessen, wenn ihn nicht seine Noth und sein Nutzen dazu zwängen die Thorheit der Reichen und Mächtigen zu benutzen. Ebenso ist ihm die Alchimie Betrug [2]. Über die Magie stimmt er dem Platon bei, daß sie nur Scheinbilder hervorbringen könne. Welche Thorheit einen Menschen durch Kunst machen zu wollen. Nur Accidenzen, aber nicht Substanzen können hervorgebracht werden, wie die Platoniker lehren [3]. So weist er den verschiedenen Fächern der geheimen Kunst ihre Irrthümer nach. Das Ansehn der alten Schriften kann sich gegen seine Zweifel und Erfahrungen nicht behaupten; man trägt sich mit untergeschobenen Schriften und die Philosophen, deren Ansehn er noch verehrt, sind durch solche Schriften betrogen worden [4].

Und dennoch bleibt Agrippa Theosoph. Selbst seine Zweifel sind zum Theil auf den Grundsätzen der Theo-

---

1) De inc. et van. scient. 47.
2) Ib. 30; 90. Cf. de occulta phil. I, 14 p. 30.
3) De inc. et van. scient. 43 sq.; de occ. phil. II, 56.
4) De inc. et van. scient. 45.

sophie gebaut. Wir haben bemerkt, wie er die weite Freiheit der Wahrheit rühmte, welche durch keine Wissenschaft ergründet, sondern nur durch den Glauben ergriffen werden könnte, wie er aber auch mit dem gemeinen Glauben nicht zufrieden war. Er sucht einen höhern Glauben und in ihm eine höhere Erkenntniß. Unser Glaube ist auf Gott gerichtet; Gott allein ist wahrhaftig; mit ihm hängen wir im Glauben zusammen. Er offenbart uns alles; er läßt uns alles in sich schauen. Wenn wir nur hierzu in bleibender Weise uns erheben könnten; aber wir würden des Todes sterben; wenn wir ohne Mittel uns ihm nahen wollten, würden wir in sein Wesen aufgelöst werden. In Christus allein kann der heilige Geist bleiben; er ist der einzige wahre Theolog; in uns kann der heilige Geist keine bleibende Wohnung aufschlagen [1]. Daher empfielt uns Agrippa eine Religion, welche die äußern Mittel nicht verschmäht, und eine Philosophie, welche auf einer solchen Religion beruht, erscheint ihm als die einzige Art der Wissenschaft, welche unserm Standpunkte in dieser Welt entspricht.

In diesem Sinne sucht er die Grundsätze der Theosophie nach ältern Überlieferungen zu verarbeiten. Er schöpft diese aus den Mystikern des Mittelalters und den Schriften, welche bei den Platonikern in Ansehn standen. An jenen Anknüpfungspunkt erinnert er uns, wenn er das mittägige, das morgendliche, das abendliche und das

1) Ib. 99; de occ. phil. III, 6. Quicunque autem sine admixtione aliarum virtutum per solam religionem operatur, si diu perseveraverit in opere, absorbetur a numine nec diu poterit vivere.

mitternächtliche Gesicht unterscheidet [1]. Aber in wesentlichen Punkten unterscheidet er sich von den Mystikern, indem er auf äußerliche Ceremonien, welche unserm Glauben zu Hülfe kommen sollen [2], und auf die praktische Wirksamkeit vermittelst unseres Glaubens großes Gewicht legt, auch eine Religion empfielt, welche keinesweges ausschließlich christlich ist. Hierin verkündet sich sein Zusammenhang mit der Platonischen Schule. Christus hat nicht so alles offenbart, daß nicht noch vieles im Geheimniß zurückgeblieben wäre. Die Religion muß Geheimnisse haben. Alle Religion ist gut, wenn auch die christliche die beste ist [3]. Wie die neuern Philologen und Schöngeister spricht er alsdann von Göttern, obwohl er den obersten Gott verehrt; auch Sünder und Heiden, meint er, wären vom Geiste ergriffen worden, sei es vom göttlichen oder von einem englischen Geiste [4]. Was er nun als Religion empfielt, das sind die Grundsätze der Platonischen Philosophie, wie er sie in theosophischem Sinn aufgefaßt hat.

Sehr offen legt er diese Grundsätze dar. Es ist die allgemeine Meinung der Mager, sagt er, daß der Körper nicht gesund sein könne, wenn nicht der Geist gesund ist. Wie Hermes lehrt, können wir aber einen festen

1) De inc. et van. scient. 99.

2) L. l.; de occ. phil. II, 60 p. 305; III, 3; 4 und sonst.

3) Er verwirft freilich die Platonische Lehre auch als heidnisch; macht aber doch ihre Grundsätze sich zu eigen und verweist nur die Menge, welche ohne Führer nicht sein kann, an die Bibel. De incert. et van. scient. perorat. zu Ende der Schrift. Vergl. de occulta phil. III, 2; 4.

4) De inc. et van. scient. 99.

und starken Geist nicht gewinnen außer durch Reinheit des Lebens, Frömmigkeit und Religion. Denn die Religion reinigt den Geist und macht ihn göttlich; dadurch stärkt sie auch die natürlichen Kräfte. Wer dagegen die Religion verschmäht und allein der Natur vertraut, der ist dem Truge böser Dämonen ausgesetzt. Gott sorgt für die Frommen und nur unter seiner Obhut sind wir sicher; daher sollen wir uns gereinigt Gott darbringen und der göttlichen Religion empfehlen; dann, wenn unsere Sinne beschwichtigt, unser Geist beruhigt ist, dürfen wir den ambrosischen Nectar erwarten, lobend und anbetend jenen überhimmlischen Bacchus, den größten der Götter, den zweimal gebornen, den Urheber der Wiedergeburt [1]). Man wird in dieser Lehre nicht übersehen dürfen, wie das leibliche Wohl mit dem geistigen in engster Verbindung gedacht wird. Die Frömmigkeit gilt ihr weniger als Zweck, mehr als Mittel. Die geistige Gesundheit soll in Gesundheit des Leibes umschlagen; wir sollen durch Frömmigkeit Stärke und Macht über die Natur gewinnen. Wenn unsere Seele in dieser niedern Welt ein wunderbares Werk verrichten will, so muß sie ihrem Principe den philosophischen Gedanken zuwenden, um von ihm gestärkt, erleuchtet zu werden und vom ersten Urheber die Kraft zum Wirken zu empfangen [2]). Auch die theosophi-

1) De occ. phil. III, 1.

2) Ib. II, 60 p. 304. Oportet igitur animam nostram volentem operari aliquod opus mirandum in istis inferioribus speculari suum principium, ut ab illo roboretur, illustretur vimque agendi recipiat per singulos gradus ab ipso auctore primo.

sche Erkenntniß gesellt sich hier der praktischen Wirksamkeit unmittelbar zu. Die Würde des Verdienstes besteht in zwei Dingen, in der Erkenntniß und im Werke; wenn wir uns gereinigt haben von Leidenschaft und falscher Einbildung, dann ist plötzlich göttliche Erkenntniß und göttliche Macht in uns vorhanden [1]. Durch Glauben, Hoffnung und Liebe steigen wir zur Religion auf, wenn wir aber diese Stufen überstiegen haben, dann zieht unser Geist die Wahrheit an sich und schaut alle Zustände der natürlichen wie der unsterblichen Dinge, alle ihre Gründe, Ursachen und Wissenschaften in der göttlichen Wahrheit selbst wie im Spiegel der Ewigkeit sie plötzlich begreifend [2]. Daher kommt es, daß wir, obgleich in der Natur stehend, doch das Übernatürliche erkennen und auch über die Natur herschen können. Daraus erklären sich die wunderbaren Werke, welche fromme Menschen vollbracht haben nur durch die Mittel der Religion ohne Hülfe der natürlichen Mittelursachen [3]. So wird uns höhere Erleuchtung und höhere Macht eingegossen. Die Seele scheidet sich da vom Leibe, ohne daß der Leib von der Seele gelöst würde, in uns ergießt sich der Geist und die Liebe Gottes, welche das erste Bewegende in unsern Welten ist, ohne welche die ganze Zusammenstimmung der Welt in Misklang sich auflösen würde, welche aber auch uns mit allen Dingen in Übereinstimmung

---

1) Ib. III, 3.
2) Ib. III, 5; 6.
3) Ib. III, 6.

setzt und dadurch unsern Einfluß auf alle Dinge begründet[1]).

Wir sehen, wie diese Theosophie von der Überzeugung ausgeht, daß alle Dinge in ihrem Urgrunde zusammenhängen. Drei Welten werden von ihr unterschieden, die elementare, die himmlische und die übersinnliche Welt der Ideen, der reinen Geister; es sind dies drei Grade des Seins und der niedere Grad wird von dem höhern regiert[2]). Daher findet sich auch in allen drei Welten das Entsprechende; alles ist in jeder Welt, nur in jeder in der eigenen Weise derselben; denn wie in dem göttlichen Urbilde alles war, so mußte es sich auch in den niedern Regionen darstellen[3]). Diesem Grundsatze gemäß ist es versucht worden in einer langen Reihe von Analogien zu zeigen, daß die vier Elemente der Körperwelt auch in entsprechenden Formen nicht allein im thierischen Leibe, sondern auch in der Seele, in der Vernunft und selbst in Gott vorhanden sind[4]). In Gott sind sie als Ideen der hervorzubringenden Dinge, in den Intelligenzen als vertheilte Gewalten, in den Gestirnen als Kräfte, in der irdischen Welt als körperliche Formen[5]). Von oben herab durchdringt eine allgemeine Kraft die ganze Welt und offenbart sich in den verschiedenen Regionen derselben in verschiedener Weise, aber

---

1) Ib. II, 28. Amor infusus. De inc. et van. scient. 99; 100. Spiritus dei in nos transfusus.

2) De occ. phil. I, 1.

3) Ib. I, 8.

4) Ib. I, 7; 8.

5) Ib. I, 8.

nach denselben Unterschieden. Alles ist auf die Ideen Gottes zurückzubringen, welche in Gott eins, in der Weltseele viele sind; von ihr werden sie den niedern Dingen eingegossen durch das Mittel der Gestirne; in der Materie sind sie nur wie Schatten vorhanden [1]). Auch in unserm Geiste sind diese Ideen vorhanden, von Gott eingegossen, und daher können wir alles erkennen. Wie Platon lehrt, sind sie uns angeboren; nur durch den Sündenfall ist uns alles verschleiert worden. Da müssen wir uns reinigen, um in uns einzukehren und an die in uns schlummernden Ideen uns wiederzuerinnern. So werden wir den Zusammenhang aller Dinge erkennen und in ihm wirken können [2]).

Nach den drei Welten, welche den Zusammenhang des Ganzen bilden, unterscheidet nun Agrippa drei Arten der Magie, die elementare, welche durch die Elemente, die himmlische, welche durch die Gestirne, und die göttliche, welche durch den Glauben und die Ceremonien der Religion wirkt [3]). Da er im Glauben seine hauptsächlichste Stütze fand und die Versuche, welche er im theosophischen Wirken machte, in der irdischen oder elementaren Welt sich bewegen mußten und deswegen auch der

1) Ib. I, 11.

2) De inc. et van. scient. perorat. Ingressi in vosmet ipsos cognoscetis omnia; concreata est enim vobis omnium rerum notio. — — Animas ceu rationales arbores creavit plenas formis et cognitionibus. Sed per peccatum primi parentis velata sunt omnia, intravitque oblivio, mater ignorantiae.

3) De occ. phil. I, 1. Die drei Bücher des Werkes handeln von diesen drei Arten der Reihe nach. Ob das vierte Buch ihm angehört, ist zweifelhaft.

Zweifel an den theosophischen Grundsätzen in diesem Gebiete am nächsten lag, so ist es begreiflich, warum seine wissenschaftlichen Anstrengungen besonders lebhaft auf die Begründung der elementaren oder natürlichen Magie gerichtet sind, wärend die beiden andern Theile fast nur in Überlieferungen und Voraussetzungen sich bewegen. Auf jene werden wir deswegen auch hauptsächlich unsere Aufmerksamkeit zu richten haben.

Um die Möglichkeit der natürlichen Magie zu zeigen beruft sich Agrippa auf einen Begriff, welchen unsere Physik zu entfernen gesucht hat, ohne ihn doch ganz vermeiden zu können, welcher aber den Vorgängern des Agrippa sehr geläufig war, auf den Begriff der verborgenen, geheimen Eigenschaften, Kräfte oder Tugenden der Dinge (causae, virtutes, qualitates occultae, latentes). Er bemerkt von ihnen ausdrücklich, daß sie nicht wie die gewöhnlichen Kräfte der Elemente nur im Verhältniß zu der Größe des Körpers wirken, und daß sie deswegen verborgene Eigenschaften genannt werden, weil der Verstand vergeblich versuchen würde aus der vorliegenden Masse der Materie sie abzuleiten; erst durch die Erfahrung könnten wir zu ihrer Kenntniß gelangen. Nicht in der Materie, sondern in der Form der Dinge müsse ihr Grund gesucht werden. Es sind dies die besondern, specifischen Eigenschaften der Dinge [1], auf welche auch Reuchlin sich berufen hatte. Aber nicht allein den Arten der Dinge wird eine solche besondere

1) Ib. I, 10. Besonders die chemische Wirkung des Magens wird als Beispiel angeführt.

Eigenschaft beigelegt, sondern auch jedes Individuum hat seine besondere Kraft, welche von der allgemeinen Natur seiner Art unterschieden werden muß. Es ist dies ein Gedanke, welchen schon die Scholastiker sehr weitläuftig erörtert hatten; in den Zeiten des Zauberglaubens machte er mit neuer Kraft sich geltend und bedenklich wurde er erst dadurch, daß man, indem man auf Gott diese specifischen Eigenschaften der Dinge zurückführte, auch annehmen zu dürfen glaubte, daß Gott eben so gut, wie er den einzelnen Dingen besondere Eigenschaften verleihe, sie auch von den allgemeinen Gesetzen ihrer Wirksamkeit entbinden könne [1].

Etwas weiter als seine Vorgänger geht Agrippa in der Aufsuchung der Gründe, welche für die Annahme solcher verborgenen Kräfte zu sprechen scheinen. Ihm ist es gewiß, daß wir überall Kräfte anzunehmen haben, welche von der Materie unabhängig sind. Er findet es wunderbar, daß die Dinge auf einander wirken, daß sie nicht zufrieden sind mit ihrer eigenen Natur, daß sie vielmehr aus sich herausgehen, wirkend auf ein Anderes übergehen und es gleichsam bezaubern. Die Materie gewährt ihnen dies nicht; sie hält vielmehr jedes Ding in sich selbst zurück; die Materie oder der Körper ist an sich unwirksam zur Bewegung [2]. In diesen Grundsätzen spricht

---

1) Ib. I, 13. Unaquaeque res determinatum habet in archetypo particularem locum. — — Nonnunquam tamen pro libitu suo sic illas (sc. secundarias causas) absolvit aut suspendit deus, ut ab illius imperii et ordinis necessitate penitus desistant.

2) Ib. 14. Nulla res est, — — quae sui natura con-

er ohne alle Ausnahme die Überzeugung aus, daß von einem reinen Körper keine Wirkung ausgehen könne[1]. Wir haben hier in der neuern Philosophie den ersten klaren Ausdruck einer Denkweise, welche noch viele Zweifel über die Wirksamkeit der körperlichen Natur und über die ursachliche Verbindung der Dinge erregen sollte.

Doch Agrippa ist darüber nicht verlegen, woher den Elementen und den materiellen Dingen die ursachliche Verbindung kommen soll. Die Erfahrung zeigt uns ihre Wirkung auf einander. Sie dürfen eben deswegen nicht als reine Körper angesehn werden. In ihnen wohnen verborgene Kräfte. Über alle Dinge herscht das Höhere; auch in den körperlichen Dingen macht sich eine höhere belebende Kraft kenntlich. In den Elementen ist Leben und Seele; ein Geist bringt in ihnen Bewegung hervor. Als ein besonderer Beweis hiervon gilt ihm die spontane Erzeugung lebendiger Wesen aus den Elementartheilen des Wassers und der Erde; denn die Lehre der Peripatetiker, daß sie durch den Einfluß der Gestirne hervorgebracht werde, ist zu verwerfen, weil Substanzen, lebendige Wesen, durch äußere Einflüsse sich nicht machen lassen; ein Same des Lebens muß jeder Belebung vorangehn[2]. Wenn nun den Elementen eine Seele und bewegende Kraft beiwohnt, so müssen wir auch eine all-

---

tenta est. — — Daher kommt ihr zu egredi et in aliud ingredi et fascinare ipsum. — — Corpus vero vel materia per se ad motum inefficax. — — Spiritus — — cohibetur materia.

1) Ib. II, 55. Operatio a puro corpore provenire minime potest.

2) Ib. II, 46.

gemeine Quelle des Lebens annehmen, welche die Platoniker die Weltseele nennen. Sie ist mit Vernunft begabt, zieht alles an die allgemeine Ordnung heran und vereinigt die ganze Maschine der Welt [1]. Da haben wir den Grund der ursachlichen Verbindung. Aber noch weiter geht dieselbe zurück auf die erste Ursache aller Dinge und auf die Übereinstimmung der weltlichen Dinge mit den göttlichen Ideen. In der Ideenwelt sind alle Dinge mit einander vereinigt [2]. Indem die Weltseele in alle Dinge Seele legt, können sie herausgehen aus sich um in andern Dingen zu wirken; denn der Seele allein kommt es zu von einer Materie aus über andere Materie sich zu verbreiten und in ihr eine Wirkung hervorzubringen, welche von ihrer Natur verschieden ist. So erfahren wir, daß die Seele des Menschen über alle Glieder seines Leibes ihre Wirkungen verbreitet [3].

Agrippa, indem er diese Lehren zur Erklärung der ursachlichen Verbindung gebraucht, ist doch nicht ganz

---

1) Ib. II, 57. Est itaque anima mundi vita quaedam unica, omnia replens, omnia perfundens, omnia colligans et connectens, ut unam reddat totius mundi machinam.

2) Ib. I, 13. Nulla itaque est causa necessitatis effectuum, quam rerum omnium connexio cum prima causa et correspondentia ad illa divina exemplaria et ideas aeternas. Die Ähnlichkeit mit Leibniz's Lehre von der präſtabilirten Harmonie wird niemand verkennen.

3) Ib. I, 14. Solius animae — ab una materia extendi in res alias, circa quas operatur, sicut homo, qui extendit intellectum ad intelligibilia et imaginationem ad imaginabilia, et hoc est, quod intelligebant dicentes, videlicet unius entis animam egredi et in aliud ingredi et fascinare ipsum et suas operationes impedire.

unempfänglich für die Schwierigkeiten, welche die Frage erregen könnte, wie die Seele mit dem Körper in Verbindung stehe. Wir finden zwar auch die Meinung der Peripatetiker von ihm angeführt, daß die Seele die Form des lebendigen Körpers sei und deswegen mit der Seele in unmittelbarer Verbindung stehe; doch sie muß ihm nicht genügt haben; denn viel ernstlicher ist er mit einer andern Ansicht beschäftigt, welche ein mittleres Band zwischen Leib und Seele sucht, weil der grobe Körper nicht ohne Mittel mit der Seele verbunden sein könne. Ein solches glaubt er, wie die Lehre der Platoniker laute, in dem Geiste oder dem Hauche (spiritus) gefunden zu haben, welchen er auch den Aether oder die fünfte Essenz nennt, ein Wesen gleichsam nicht Körper und gewissermaßen schon Seele und gleichsam nicht Seele und gewissermaßen schon Körper [1]. Er unterscheidet daher auch die Weltseele von dem Weltgeiste [2]. So regt er auch hierin eine Frage wiederum stärker an, welche der spätern Philosophie noch viele Mühen machen sollte, aber weiß auch wieder an die Stelle des Wahren ein phantastisches Trugbild zu setzen, welches ihm sein Geschäft erleichtert unsere nüchterne Welt in einem wunderbaren Lichte darzustellen.

---

1) L. l. Cum autem anima primum mobile sit et, ut dicunt, sponte et per se mobile, corpus vero vel materia per se ad motum inefficax et ab anima longe degenerans, idcirco ferunt opus esse excellentiori medio, scilicet quod sit quasi non corpus, sed quasi jam anima, sive quasi non anima et quasi jam corpus, quo videlicet anima corpori connectatur. De inc. et van. scient. 99.

2) De occ. phil. I, 14; II, 56.

Durch die Vermittlung des Lebensgeistes sollen nun alle Dinge eine Wirksamkeit auf einander ausüben und was in ihnen Seele ist, auf einander übertragen können. Daher wird den Leidenschaften der Seele eine große Kraft auf andere Dinge zu wirken beigelegt [1]. Je stärker die Leidenschaft ist, um so kräftiger macht sie zur äußern Wirksamkeit. Durch Liebe und Haß müssen wir zu wirken suchen; sie bewegen die Dinge. Alles in dieser Welt hat seinen Freund und seinen Feind [2]. Jedes Wirkende sucht die Dinge zu sich heranzuziehen und sich zu verähnlichen. Das Gleiche müssen wir durch das Gleiche hervorzubringen suchen [3]. Hierauf beruht auch die Macht des freien Willens, die Macht des Glaubens, welcher nur im festen Willen besteht. Wer an die Macht seiner Mittel glaubt, der wird durch ihre Hülfe viel größere Dinge vollbringen können, als es ohne diesen Glauben geschehen könnte [4]. Durch einen Sinn der Natur, welcher auch den Thieren beiwohnt und ihnen einen wahrsagerischen Geist giebt, hängen wir mit der übrigen Welt zusammen, in einer Weise, welche die menschliche Wahrnehmung weit übersteigt; wir vermögen durch ihn die verborgenen Zeichen der Dinge zu erkennen und ihre geheimen Kräfte zu gebrauchen [5]. Genug durch die ganze Welt geht ein geistiger Zusammenhang, durch welchen alles vollbracht wird. Wie verschieden auch die Aussagen

1) Ib. I, 65.
2) Ib. I, 17; 67.
3) Ib. I, 15.
4) Ib. I, 66; II, 28.
5) Ib. I, 55.

der Philosophen über die verborgenen Ursachen sind, hierin stimmen sie doch alle überein. Gott ist die Ursache aller Dinge; durch seine Ideen hat er alles hervorgebracht, den Intelligenzen hat er sie mitgetheilt, durch sie vermittelst der Einflüsse der Gestirne sind sie zu den Elementen gelangt, in welchen sie nun jeder Art und allen einzelnen Dingen die ihnen eigenthümliche Kraft mittheilen [1]. Wir aber können diese Kräfte der Dinge zu unserm Zwecke gebrauchen, weil unsertwegen alles ist und wir durch das Höhere zum Höhern aufsteigen sollen [2]. Da sollen wir zuletzt in Gott alles schauen und durch Gott alles wirken. Das ist die Religion, welche Agrippa uns empfielt. Ähnlich wie Pico findet er, daß wir durch die Religion über die Thiere uns erheben, mehr als durch Vernunft und Sprache; aber seine Religion ist ihm eine geheime Kraft, welche uns an die innern und geistigen Mächte der Welt erinnert und in den äußern Gebräuchen uns Mittel gewährt diese Mächte in unsere Gewalt zu bringen [3].

Wohin war man nun durch diese Platonische Philosophie gekommen? Zwar das wird man im Allgemeinen nicht leugnen können, daß sie an die Betrachtung der weltlichen Dinge herangezogen und in Beziehung auf sie

---

1) Ib. I, 13 p. 26 sq.

2) Ib. I, 1.

3) Ib. III, 4. Est igitur religio disciplina quaedam externorum sacrorum ac caeremoniarum, per quam rerum internarum et spiritualium tanquam per signa quaedam admonemur, quae ita nobis a natura insita est, ut plus illa, quam rationalitate a caeteris animalibus discernamur. De inc. et van. scient. 56. Vergl. üb. Sprache und Vernunft de occ. phil. I, 69, über Theurgie de inc. et van. scient. 45; 46; 99.

philosophische Probleme in die Untersuchung gebracht hatte; aber ihre Neigung die Gedanken in eine ideale Welt zu flüchten hatte doch nur eine sehr phantastische Ansicht von dem Zusammenhange der Dinge, von den Bedingungen unseres Lebens, von den Gesetzen unseres Erkennens herbeigeführt. Wir sehen in der Platonischen Schule dieser Zeit ein Schauspiel sich erneuern, wie es schon früher einmal die Neu-Platonische Philosophie aufgeführt hatte; von der theoretischen Untersuchung der obersten Principien war man zur Theosophie und Theurgie geführt worden; als man die letztere in Praxis setzen wollte, hatten sich daran Zweifel angeschlossen, welche jedoch eben so unbestimmt und schwankend auftraten, wie die Theorie, von welcher man ausgegangen war.

6. Charles Bouillé.

Zur Vervollständigung unseres Bildes von dieser Schule der Platoniker müssen wir noch ein Paar Züge hinzufügen. Auch nach Frankreich hatte sich ihre Lehre verbreitet. Hierzu hatte wahrscheinlich Jacob Faber, von dem Orte seiner Geburt Stapulensis genannt (Le Fevre d'Etaples), viel beigetragen. Zwar rühmt ihn Reuchlin als den Mann, welcher Frankreich den Aristoteles wiedergegeben habe; aber seine Erneuerung der Aristotelischen Philosophie, im Gegensatz gegen die Scholastik durchgeführt, mochte nicht sehr weit von der Empfehlung abstehn, welche Pico derselben angedeihen ließ [1]. Ein De-

1) Es liegen mir ein Paar Einleitungen des Jacob Faber zu Schriften des Aristoteles vor, zur Physik und zur Schrift de anima, beide von seinem Schüler Clichtoveus herausgegeben zu

dicationsschreiben, welches er seiner Ausgabe der Werke des Nicolaus Cusanus vorsetzte, zeigt ihn als einen Verehrer der Philosophie dieses Mannes. Von dieser Richtung seiner Denkweise zeugen auch die Titel einiger seiner Werke [1]). Unsere Vermuthung hierüber wird durch die Lehre seines Schülers Charles Bouillé (Bovillus) bestätigt. Es läßt sich denken, daß Jacob Faber, der zu den thätigsten Lehrern in der Wiederherstellung der Wissenschaften gehörte, nicht in dessen Seele allein einen fruchtbaren Samen werde geworfen haben. Auch der Pole Jodocus Clichtoveus, welcher die Aristotelischen Schriften des Jacob Faber herausgab und zu Anfange des 16. Jahrhunderts an der Sorbonne lehrte, muß dieser Richtung angehört haben, wie wir aus einem Werke des Bouillé sehen, welches ihm gewidmet ist [2]).

Nur von der Gestalt, welche diese Richtung der Philosophie bei Bouillé annahm, haben wir aus seinen Schriften eine zusammenhängende Kenntniß. Von dem Aberglauben, welchen die Theosophie genährt hatte, sucht

---

Crakau 1518. 4. Sie sind sehr kurz, bestehn nur aus einzelnen Definitionen und Divisionen und gehen in die eigenthümlichen Fragen der Aristotelischen Philosophie gar nicht ein. Sein Gegensatz gegen die Scholastiker scheint hauptsächlich darauf zu beruhn, daß er die Aristotelische Philosophie zu vereinfachen suchte.

1) Sie sind in Deutschland selten und ich habe sie mir nicht zur Ansicht verschaffen können. Die Titel, welche ich meine, sind: Contemplationes idiotae, Scholia in Dionysium Areopagitam, Commentarii in Mercurii Trismegisti opuscula duo, unum de sapientia et potestate dei, alterum de voluntate divina.

2) De mathematicis rosis. Ich bediene mich der Sammlung der Schriften des Bovillus. Par. 1510. fol. Seine Schriften und Briefe fallen alle um diese Zeit der Herausgabe.



Bouillé sich frei zu halten. Er erklärt sich gegen die Alchimie, gegen die Magie und entwirft eine sehr unvortheilhafte Schilderung von der Praleerei mit geheimen Künsten, deren Ruf Trithemius um sich zu verbreiten gesucht hatte [1]). Dagegen wird er wie durch Magie zu den mathematischen Begriffen gezogen, mit deren Bildern er ein unschuldiges, aber verwirrendes Spiel treibt. Es ist als ahndete er die Entdeckungen, welche diese Wissenschaft bringen sollte, aber nur in unfruchtbaren Analogien zwischen ihren Figuren und Verhältnissen und zwischen den Gedanken unseres Geistes oder den Erscheinungen der Natur treibt er sich umher und möchte die mathematischen Geheimnisse lieber durch Anschauung als durch wissenschaftlichen Beweis entdecken [2]). In seinen Lehren finden wir einen Nachklang dessen, was Nicolaus Cusanus gelehrt hatte; diesen Philosophen preist er vor allen andern [3]). Nach seinem Beispiele ergeht er sich im Lobe der negativen Theologie, will aber doch mehr die bejahende Theologie treiben, indem er den Weg der Ekstase den Theologen vorbehält und den viel mühsamern Weg vom Sinnlichen aus und durch die Thätigkeit des Verstandes in Muthmaßungen Gott aus der Welt zu erkennen für die Philosophie in Anspruch nimmt [4]). Da gelangt er denn auch zu der gelehrten Unwissenheit, welche den unendlichen Gott unserm endlichen Verstande ent-

1) Epist. fol. 172; 173. a.

2) De mathem. supplem. fol. 196.

3) Ib. fol. 192. b. Nicolaus Cusanus, vir cum in divinis, tum in humanis disciplinis prae cunctis admirandus.

4) De nihilo 11 fol. 73.a.

gegenhält [1]), und sucht sich eine Kunst der Gegensätze auszubilden, welche darauf ausgeht das Ineinanderfallen, aber auch die Verhältnißmäßigkeit aller Gegensätze in der höchsten Wahrheit nachzuweisen [2]). Sein Gedanke ist, daß Gegensätze einander erhellen und daß wir daher durch Zusammenstellung derselben einen jeden Begriff in sein rechtes Licht setzen sollen. Da leuchte uns plötzlich die Natur eines jeden Dinges ein, wenn wir es mit seinem natürlichen Gegensatz in Berührung gebracht hätten; denn das sei die Natur der Dinge, daß ein jedes schwer und nur allmälig von seinem natürlichen Ort zu der entgegengesetzten Stelle sich bewegen lasse, daß es aber plötzlich, so wie es sein Gegentheil berührt habe, zu seiner natürlichen Stelle und gleichsam zu sich selbst zurückspringe [3]). Obgleich er diese Bewegung durch Beispiele aus der Natur erläutert, glaubt er doch behaupten zu dürfen, daß in der Natur nichts außer seiner natürlichen Stelle sei; in ihr sei alles gesondert und auch wieder friedlich verbunden; der Verstand erst bringe alle Dinge aus ihrer natürlichen Lage, indem er sie aus der Natur in den Verstand übersetze; er unterscheide sie und vereinige sie wieder. So findet er den Verstand oder den Menschen, die kleine Welt, in einem durchgängigen Gegensatz gegen die Natur [4]). Eben hierdurch werden wir

1) Ib. fol. 74. a.

2) Ars oppositorum. Dedic. fol. 77. a. Ex coincidentia quippe et proportione cunctorum oppositorum. Ib. fol. 93. b.

3) De nihilo 10 fol. 72. b; ars oppos. 5. fol. 83. b. Er nennt das buchstäblich antiparistasis.

4) Ars oppos. 7 fol. 84. b; de sensibus 26 fol. 48. a.

nun aufgefordert die Vereinigung aller Gegensätze in Gott zu suchen. Es soll dadurch auch die Vereinigung aller Wissenschaften betrieben werden, welche nicht unterbleiben dürfe, weil keine Art und keine Gattung ohne die andere gedacht werden könne und alles uns auf das Allgemeine führe [1]).

Man wird diese Gedanken nicht unfruchtbar finden, aber zu ihrer Durchführung würde es auf eine richtige Zusammenstellung der verschiedenen Gegensätze nach den verschiedenen Wissenschaften, welchen sie angehören, angekommen sein und dieser Aufgabe zeigt sich Bouillé nicht gewachsen. Seine Kunst der Gegensätze entnimmt dieselben nur aus der Überlieferung; sie schließt sich an eine Tafel der Gegensätze an, welche Jacob Faber, nach den verschiedenen Wissenschaften eingetheilt, zusammengestellt hatte. Wir können nicht sagen, daß Bouillé die Untersuchungen, welche er von Nicolaus Cusanus überkommen hatte, in wesentlichen Punkten weiter gebracht hätte, vielmehr läuft in seinen dunkeln Sätzen alles noch bei Weitem mehr als bei seinem Vorgänger auf eine figürliche Zusammenstellung der Begriffe, auf leere Analogien, auf ein Spiel mit Zahlen und Figuren hinaus [2]).

---

1) Ars oppos. 17 fol. 93. b; de nihilo 10 fol. 72. b.

2) Dabei will ich noch erwähnen, daß Bovillus auch die Ansicht hat, daß die Sonne in der Mitte der Welt sei, aber nur in dem Sinne, daß sie als Planet die mittlere Stelle zwischen der Erde und der Sonne einnehme. De sens. 5 fol. 25. b. Er deutet also die Lehre des Cusaners über diesen Punkt in Anschluß an die damals gewöhnliche Ansicht vom Weltsystem.

7. Thomas More.

Auch nach England war die Platonische Lehre gedrungen. Thomas More, welcher nach Wolsey's Ungnade Kanzler von England war, ausgezeichnet als Gelehrter, als Staatsmann von unbeflecktem Muthe, wandte sie nach dem praktischen Sinne seines Volkes zu einer Kritik der bestehenden Gesellschaftsverhältnisse an. Er schrieb im Jahre 1516 seine Utopia [1]). Ein Gegner der scholastischen Philosophie, der Lateinischen Litteratur, welche nur in Poesie und Geschichte etwas Bedeutendes geleistet, in der Philosophie aber nicht viel hervorgebracht habe, weniger geneigt als der Griechischen [2]), bekennt er sich zur Platonischen Philosophie und fordert von ihr, daß sie unsern Staat bessere; mit ihr ist er dem Grundsatze zugethan, die Philosophen sollten Könige oder Rathgeber der Könige sein [3]). Nur die praktische Weisheit hält er für lobenswerth; ist aber freilich davon überzeugt, daß der gegenwärtige Zustand der Staaten an so vielen Gebrechen leide, daß der Rath der Philosophen keine Aussicht auf Erfolg habe [4]). Dennoch unternimmt er es die Fehler aufzudecken, an welchen unsere gegenwärtigen gesellschaftlichen Einrichtungen leiden, und stellt ihnen die Schilderung eines vernünftigen Staatswesens entgegen. Auf der Insel Utopia soll es sich finden. Die Beschreibung desselben wird einem Philosophen in den Mund gelegt,

---

1) De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopià. Ich citire nach der Glasgower Ausgabe von 1750.

2) Ib. p. IV; 72; 151; 178.

3) Ib. p. 56.

4) Ib. p. 78.

welcher auf seinen Reisen in fernen Landen diesen Staat und die Sitten seiner Bewohner erforscht hatte.

Das Werk ist aus einem wohlwollenden Gemüthe hervorgegangen, welches über die Wirren der gegenwärtigen Zustände tief bekümmert ist. Mitten in den Staatsgeschäften, welchen er sich gewidmet hat, beklagt Morus die Habgier der Reiche, den eiteln Ruhm, welcher in großem Besitz oder in den Künsten des Krieges gesucht wird, die Härte der Gesetze, welche das geringe Verbrechen mit dem Tode bestrafen, den Diebstal lieber rächen als seine Quelle, die Noth, verstopfen wollen. Durch die Begünstigung der Vornehmen, der Mächtigen, des Kriegerstandes, durch die Vernachlässigung der sittlichen Erziehung und der Belehrung werden die Armen zu Dieben gemacht und dann will man durch strenge Gesetze die Verbrechen ausrotten, die man selbst hervorgerufen hat. Die Armen werden nur wie Maschinen für das Wohlsein der Reichen gebraucht; sie werden wie Zugvieh geachtet. Der gegenwärtige Staat erscheint dem Morus nur wie eine Verschwörung der Reichen, welche über ihren Vortheil unter dem Titel des gemeinen Wohls berathen [1]). In der Habgier der Reichen und Mächtigen erblickt er eine unversiegbare Quelle des Streites und der Ungerechtigkeit; daraus entspringen auch die Kriege, weil kein Fürst genug zu haben glaubt, wenn er das Seinige besitzt, wenn er sein Reich blühend und in Wohlstand erhält.

---

1) Ib. p. 261. Itaque omnes has, quae hodie usquam florent, respublicas animo intuenti ac versanti mihi, nihil, sic me amet deus, occurrit aliud, quam quaedam conspiratio divitum, de suis commodis reipublicae nomine tituloque tractantium.



Die Kriege werden alsdann zu einer unübersehlichen Saat des Raubes und der Verbrechen. Daraus fließt nicht weniger die Gier den Staatsschatz zu füllen, anstatt im Wohlstande der Unterthanen die Kraft des Reiches zu sehn. Krieg und Kriegsruhm verachtet Morus als etwas Thierisches; selbst die Jagd erscheint ihm als etwas freien Männern nicht Geziemendes; sein milder Sinn spricht gegen die Grausamkeit, welche in ihrem Geleite ist [1]. Nur die Künste des Friedens, Wissenschaften und nützliche Werke, gute Sitten und Religion, aber alles dies ohne Prunk, ohne Luxus, einfach und ungeschmückt, sieht er als würdige Beschäftigungen des freien Menschen an. Auch der Staat soll seine Bürger durch einfache Gesetze regieren; eine andere Quelle des Unheils, in welchem wir leben, sind unsere verwickelten Gesetze, so daß kaum unzählige Bände zu ihrer Auslegung genügen, daß niemand sein eigenes Recht versteht und vor Gericht zu vertheidigen im Stande ist. Das Gesetz, welches uns nur an unsere Pflicht erinnern soll, muß jedem verständlich und deutlich sein, damit er es beobachten könne [2]. Noch eine dritte Quelle unseres unfriedfertigen und ungerechten Lebens findet er in der religiösen Unduldsamkeit. Zwar als Morus seine Utopia schrieb, hatten die Religionskriege des 16. Jahrhunderts noch nicht begonnen, aber in Ahndung derselben predigt er bei aller Verehrung, welche er der Religion zollt, Duldsamkeit gegen Andersgläubige. Er hält sie für zuträglich der wahren Religion

1) Ib. 165 sq.; 205.
2) Ib. p. 197 sq.

selbst, indem er davon überzeugt ist, daß wenn man nur jeden friedlich seine Meinung äußern lasse, die Wahrheit doch zuletzt durchbringen werde [1]). Selbst den Atheisten, welcher Zweifel an der Vorsehung Gottes und der Unsterblichkeit der Seele hege, will er deswegen mit keiner Strafe belegt wissen; nur mit Verachtung solle man ihn strafen; denn die Bürger des wahren Staats würden wohl wissen, daß ein Mensch, welcher den Gesetzen nur aus Furcht gehorsam ist, und keine andere Hoffnung als für den Körper hat, dem Staate nicht dienlich sein könne; sie würden ihn daher auch zu keinem öffentlichen Amte wählen, ihm vielmehr verbieten seine Meinungen öffentlich vor dem Volke vorzutragen; vor den Priestern und Gelehrten möchte er sie immerhin äußern; da wäre die Hoffnung vorhanden, daß die falsche Meinung, welche nicht in der Gewalt des freien Willens sei [2]), welche auch nicht heuchlerisch verborgen werden sollte, den Überlegungen der Vernunft weichen würde. Aber der Staat solle um alle diese religiösen Meinungen sich nicht kümmern. Keinem dürfe seine Religion zu Verbrechen angerechnet werden; keiner dürfe auch in religiösem Eifer für seine Religion auf die Bekehrung Anderer ausgehn und Andersdenkende verdammen; denn das würde nur den öffentlichen Frieden stören [3]).

Wie sucht nun Morus diese Quellen des Verderbens in unserm Staatsleben abzuschneiden? Er geht nicht auf

---

1) Ib. p. 233.

2) Ib. p. 235. Nulli hoc in manu esse, ut quicquid libet, sentiat.

3) Ib. p. 231. Nec sua cuiquam religio fraudi sit.

eine weitläuftige Untersuchung über die geschichtlichen Gründe ein, welche uns in eine solche Verwicklung der Dinge gestürzt haben; er sinnt auch nicht Mittel aus, welche die Verwirrung für die Zukunft lösen könnten. Er erlaubt sich nur das Bild eines besten Staates uns als Beispiel vorzuhalten, welcher für uns mehr zu wünschen als zu hoffen wäre [1]. In diesem Staate ist nun freilich das Beil an die Wurzel des Übels gelegt. Er schildert uns das Volk und das Gemeinwesen in Utopia nicht ganz nach dem Vorbilde der Platonischen Republik, aber doch so, daß man es ohne Schwierigkeit wiedererkennen kann. An die Spitze seiner Erzählung stellt er den Satz, daß wahre Billigkeit und Gerechtigkeit unmöglich wären, wenn nicht das Privateigenthum aufgehoben würde [2]. Handel und Geld will er daher auch nicht zulassen, außer im Verkehr mit dem Auslande [3]. Denn obgleich er durch die insularische Lage seines Musterstaats dafür gesorgt hat, daß derselbe nicht in störende Verwicklungen mit andern Staaten gerathe, hält er doch dafür, daß eine völlige Absonderung von dem übrigen Menschengeschlechte weder möglich noch rathsam sei. In seiner allgemeinen Menschenliebe denkt er darauf, daß dem besten Staate auch ein Bestreben beiwohnen würde seine Grundsätze bei andern Völkern geltend zu machen [4]. Die einfachen Sitten seines Staates will Morus vornehmlich auf den Ackerbau gründen, welcher von allen Bürgern

1) Ib. p. 268.
2) Ib. p. 78 sqq.
3) Ib. p. 123; 137.
4) Ib. p. 200 sqq.

betrieben werden soll; andere nützliche Künste für die Wirthschaft sollen besonders von einzelnen Bürgern geübt werden; Weibern und Männern soll die Arbeit gemein sein, nur daß diesen die schwerern, jenen die leichtern Künste zufallen [1]).

Bei der einfachen Lebensweise der Utopier wird ihnen keine lange Arbeit zugemuthet. Eine reichliche Zeit der Muße können sie den Wissenschaften widmen [2]). Auf deren Betreibung legt nun Morus großen Werth und er traut es seinen Utopiern zu, daß sie in dieser geistigen Bildung immer weitere Fortschritte machen würden, besonders in den Naturwissenschaften, welche uns zur Bewunderung des göttlichen Werkmeisters der Natur anleiten [3]). Wärend er sie in der praktischen Bewältigung der Natur nur auf die Befriedigung der einfachsten Bedürfnisse beschränken möchte, eröffnet er ihnen in der wissenschaftlichen Erforschung derselben die weitesten Aussichten.

Aber er hat die Gelehrsamkeit noch zu etwas anderm bestimmt, als zur müßigen Untersuchung. Sie soll ihm den Staat regieren. Dazu wird sie denn freilich auch der Kenntniß der Sitten bedürfen, welche auch überdies dem sittlichen Menschen nothwendig ist. Wir können nicht sagen, daß die Grundsätze der Sittenlehre, welche Morus bei Erwähnung dieses Theils der Utopischen Gelehrsamkeit auseinandersetzt, sehr tief geschöpft wären. Er streitet gegen die mönchischen Tugendübungen, welche die

1) Ib. p. 106 sqq.
2) Ib. p. 110.
3) Ib. p. 182.

sinnliche Lust bekämpfen und den Leib abtödten möchten. Er fügt dem hinzu, wir sollten nicht nach dem eiteln Schatten der Tugend streben [1]). Was er aber den Utopiern als Zweck des sittlichen Strebens vorhält, von dem dürfte es in der That zweifelhaft sein, ob es nur den Schatten der Tugend beseitige. Andern Menschen sollen wir Lust und Wohlsein zu schaffen suchen; warum nicht auch uns selbst vor allen Andern? [2]) Nur das unmäßige Streben nach Lust hält Morus für verderblich und ist der Überzeugung, daß der Glaube an Gott und Unsterblichkeit allein uns davor bewahren und den rechten Grund der Moral abgeben könne [3]). Aber die Glückseligkeit, welche auf der guten und ehrbaren Lust beruhe, sei der wahre Zweck des Lebens; die Tugend, welche die Gegner für diesen Zweck hielten, führe uns selbst zur Glückseligkeit an; denn sie ermahne uns der Natur zu folgen und die Befriedigung der Natur führe die Lust mit sich [4]). Da unterscheidet er nun mit dem Platon reine und unreine Lüste, von welchen jene vornehmlich dem Geiste, diese dem Körper angehören; jene will er ohne Beschränkung, diese nur mit Beschränkung zugelassen wissen, weil sie auch Unlust mit sich führen; doch würde es undankbar gegen die Natur sein diese zu verschmähen, wenn sie die Natur uns zuführte [5]). Wir erkennen hieran, daß er es mit seinem Staate darauf an-

1) Ib. p. 175 sq.
2) Ib. p. 157.
3) Ib. p. 154.
4) Ib. p. 155; 160.
5) Ib. p. 167 sq.

gelegt hat, daß jeder auf die leichteste Weise zu einer so viel als möglich ungestörten Befriedigung seines natürlichen Strebens nach Lust gelangen könne. Wenn alsdann doch die Natur die Lust versagt, wenn unheilbare Krankheit und Schmerz das Leben verbittern, dann gestattet er den Selbstmord und läßt sogar die Priester und die Obrigkeit den Rath ertheilen, daß solche Unglückliche auf eine schmerzlose Weise ihrem Leben ein Ende machen [1]).

Wir haben noch zu erwähnen, wie er die Gelehrsamkeit zur Regierung des Staats bringt. In Utopia findet eine Wahlherrschaft statt, welcher ein König vorsteht. Die Obrigkeit und selbst der König werden aus den Gelehrten gewählt. Der Stand der Gelehrten ergänzt sich aus den Unterthanen. Morus meint, zur Gelehrsamkeit würde doch nicht jeder in gleicher Weise passen; auch würde die Beschäftigung mit den gewöhnlichen Arbeiten denen, welche in die Tiefen der Wissenschaft eindringen wollten, zu viel Zeit rauben; sie müßten größere Muße haben. Deswegen müßten die Vorsteher der Gemeinden durch geheime Abstimmungen die Fähigsten aus der Jugend auswählen, daß sie ihnen Muße gewährten und sie zu den Wissenschaften erziehen ließen. Nicht untrüglich sei diese Wahl. Bei welchen die Erziehung zu den Wissenschaften misglückte, die würden alsdann wieder zu den Handarbeitern herabgesetzt; nicht selten geschähe es aber auch, daß ein Handarbeiter durch ungewöhnlichen Fleiß in seinen Mußestunden zum Stande der Gelehrten sich aufschwänge. Alsdann sollen aus diesem Stande die

---

1) Ib. p. 187.

Obrigkeiten, die Priester und der König gewählt werden [1]). Ihnen kommt es zu die Ordnung im Staat zu bewahren und das Beste des Gemeinwesens auch nach außen zu vertreten. Beides wird für nicht sehr schwierig gehalten. Da die Bewohner des Landes familienweise zusammenwohnen, jede Familie ihr natürliches Haupt hat, keine Streitigkeiten über das Eigenthum entstehen können, alle vielmehr die Erzeugnisse ihrer Arbeit zusammenbringen und aus dem gemeinen Vorrath die Bedürfnisse für ihr mäßiges Leben leicht beziehen können, lebt alles im Innern des Staats in der friedlichsten Gemeinschaft und die ganze Insel ist wie eine Familie [2]). Was aber die äußern Beziehungen des Staats betrifft, so sind sie ebenfalls nicht sehr verwickelter Art. Die Utopier vermeiden den Verkehr mit Fremden nicht, aber ihre abgesonderte Lage schützt sie vor der Ansteckung durch fremde und verdorbene Sitten. Mit den nahe gelegenen Ländern kommen sie besonders durch ihre Colonien in Verkehr, welche sie aussenden, um der Übervölkerung in ihrem Lande zu begegnen; denn sie streben dahin, die Zahl der Bürger und der Familien immer fast in gleicher Größe zu erhalten. Für ihre Colonien fordern sie Land von den nahe wohnenden Völkern, welches diese in Überfluß haben. Wenn es ihnen verweigert wird, so halten sie dies für eine gerechte Ursache des Krieges [3]). Den Krieg führen sie aber meistens mit Miethsoldaten [4]).

---

1) Ib. p. 115 sq.
2) Ib. p. 136.
3) Ib. p. 121 sq.
4) Ib. p. 138.

Noch ein Paar Worte müssen wir hinzufügen über die Religion, welche Morus den Utopiern zuschreibt. Es ist schon erwähnt worden, daß er die größte religiöse Duldung empfielt. Doch sollen die Utopier eine öffentliche Religion haben. Nicht viele Priester sind nöthig; aber für die Feier ihres Gottesdienstes und besonders für die Erziehung des Volkes bedürfen sie deren doch; denn von früher Jugend an bis zum Alter müssen die Sittenregeln eingeschärft werden, welche allein für diese Art des Staates passen [1]. Bei ihrem Gottesdienst ist kein Bild Gottes zur Verehrung ausgestellt, damit es jedem frei sei, unter welcher Form er Gott nach seiner Religion sich denken möge. Auch wird da nichts gehört, was nicht allen religiösen Secten paßte, welche auf verschiedenen Wegen doch alle dasselbe Ziel verfolgen, die Verehrung der göttlichen Natur, welche sie mit dem Namen Mithras bezeichnen [2]. Verehrung der Gestirne und ausgezeichneter Menschen lassen sie zu; an die Unsterblichkeit der Seele glauben sie, auch wohl an die Unsterblichkeit der thierischen Seele; die Verständigern jedoch verehren nur einen Gott, dessen Gedanke die Fassungskraft des menschlichen Geistes übersteigt, und schreiben ihm Anfang und Ende der Welt zu, glauben auch allein der menschlichen Seele die höchste Seligkeit versprechen zu dürfen und halten deswegen den Tod für kein Übel [3]. Morus wird durch die Einkleidung seines Vortrages abgehalten dem Musterstaate, welchen er schildert, eine christ-

1) Ib. p. 242 sq.
2) Ib. p. 228; 249.
3) Ib. p. 227; 236.

liche Farbe zu geben; den Vorzug jedoch, welchen er dem Christenthume vor andern Religionen zuschreibt, läßt er zuweilen durchschimmern und ergreift auch die Gelegenheit das Verhältniß seines Utopischen Gemeinwesens zur christlichen Religion zu erörtern. Als nemlich die Fremden, deren einer die Geschichte Utopiens erzählt, nach diesem Lande kamen und berichteten, was sie von Christus und von der Verbreitung seiner Religion wußten, da waren viele geneigt diese Religion anzunehmen. Von einer göttlichen Eingebung mochten sie ergriffen werden; ihnen gefiel aber auch besonders, was sie davon hörten, daß Christus mit seinen Jüngern in Gemeinschaft der Güter gelebt hätte und daß noch gegenwärtig die echtesten Christen diesen Gebrauch beibehalten hätten. Dieser Glaube schien ihnen zu ihren Staatseinrichtungen sehr gut zu passen [1]). Nur den unklugen Eifer der Christen Andersgläubige zu ihrer Religion zu bekehren duldeten sie nicht. Sie hielten an den Einrichtungen des Utopus fest, welche die Meinung nicht ausschließen, daß Gott nicht gleichen Dienst von allen begehrend dem einen einen andern Glauben eingeben könnte, als dem andern [2]). Das Bild der öffentlichen Religion, welches nun Morus entwirft, ist so unbestimmt gehalten, als es nur immer der monotheistische Glaube verstattet.

Wir haben hier für die neuere Philosophie die Anfänge einer Lehre vor uns, welche zu sehr verschiedenen Zeiten in verschiedenen Formen sich erneuert hat. Aus

---

1) Ib. p. 229 sq.
2) Ib. p. 233.

der Unzufriedenheit mit den bestehenden Zuständen ist sie hervorgegangen; mit den Ansprüchen auf Ausführbarkeit tritt sie noch nicht auf; ihre Schilderung eines bessern Zustandes deckt nur die wunden Stellen unseres Gemeinwesens auf. Wir sehen in allen ihren Theilen, daß sie mit der Vergangenheit gebrochen hat. Die Vorläufer einer neuen Denkweise verkünden sich in ihr. Was aber an die Stelle des Alten gesetzt werden könnte, darüber schweben nur nebelhafte Bilder vor. Das, was wünschenswerth scheinen möchte, entnimmt seine Züge vom Platonischen Staat; aber in die Gedanken der Neuern übertragen, bewahren sie nicht ihre alte Farbe.

Thomas Morus ist für einen unschuldigen Schwärmer angesehn worden; er war es, weil seine Gedanken ganz davon sich zurückhalten für das Musterbild seines Staates irgend einen Anknüpfungspunkt in der Wirklichkeit zu suchen. Aber dergleichen Ideale wirken verwirrend, weil sie uns von der Arbeit abziehen, in welcher wir die Verworrenheit der Erscheinungen bewältigen sollen. Wenn wir über diese hinaus uns zu höhern Regionen aufschwingen, so verwirren sich die Aufgaben für diese niedere Welt uns nur noch mehr. Dieser gutmüthigen Schwärmerei fehlt der Gedanke, daß auch in unserer gegenwärtigen Lage der Dinge ein weises Gesetz sich verräth. Weil sie in derselben nur Ausartung findet, hat sie es aufgegeben ihrem Gesetze nachzuforschen und in der weitern Entwicklung desselben das Heil der Zukunft zu suchen. Hierin gleicht Morus den übrigen Platonikern dieser Zeit. Mochten sie mit dem praktischen oder dem theoretischen Leben sich zu thun machen, sie hatten

das höchste im Auge, einen Utopischen Staat, eine theosophische Wissenschaft, aber wie sie es mit der Wirklichkeit der erscheinenden Dinge in Verbindung bringen könnten, darüber fanden sie sich in Verlegenheit. Eben deswegen nimmt auch ihre Vorstellung vom Höchsten nur eine verzerrte Traumgestalt an, ja borgt ihre Züge von sinnlichen Bildern. Sie hängen hierin mehr oder weniger, ohne es zu wissen, noch mit dem Mittelalter zusammen. Die Verwandtschaft der Theosophie mit der Theologie der Scholastiker wird niemand verkennen; welche Ähnlichkeit der Utopische Staat mit der Gütergemeinschaft der Mönchsorden an sich trägt, hat Morus selbst angedeutet. Nur war das Mittelalter praktischer als die Platoniker. Es legte wirklich Hand an seine Ideale auszuführen; an die wirkliche Welt wurde es dadurch gewiesen; es kannte die Menschen besser als der gutmüthig träumende Morus; es berücksichtigte besser die Bedingungen unseres Erkennens als die Theosophen.

Wir werden darum nicht verkennen, daß die Erneuerung des Platonismus ein Fortschritt für jene Zeiten war. Nicht allein daß er der Aristotelischen Philosophie eine andere Ansicht der Dinge an die Seite setzte und dadurch den Gesichtskreis für die philosophische Untersuchung erweiterte, nicht allein, daß er eine geschmackvollere Darstellung beförderte und von der Barbarei der scholastischen Lehrweise abwandte, auch das ist an ihm lobenswerth, daß er aus dem beschränkten Standpunkt einer Theologie herauszog, welche fast nur das Christliche achtete, wie in einem veralteten Vorurtheil, ohne es einer ernstlichen Vergleichung mit andern Religionen und mit unserer

Stellung zur Natur zu unterwerfen, daß er nicht allein das Übernatürliche schätzte, sondern auch der Untersuchung der Natur seine Aufmerksamkeit schenkte um in ihr die Offenbarungen Gottes zu erforschen. In wie verworrener Weise nun auch anfangs die Natur und die Forderungen an die Sitte den Platonikern sich darstellen mochten, so durfte doch dieser Fortschritt nicht ausbleiben; denn vor allem mußte man einmal dessen sich bewußt werden, daß die Ordnung der Gesellschaft, wie sie bisher in der Christenheit sich gebildet hatte, und daß die scholastische Wissenschaft, welche das Übernatürliche wollte ohne von dem Natürlichen aus zu ihm emporzusteigen, das Verlangen der Vernunft nicht befriedigten. Um dies Bewußtsein in seiner ganzen Kraft zu wecken, dazu war aber die Betrachtung der Platonischen Ideale am besten geeignet, wenn sie auch nicht eben dazu führen konnten, die Bedingungen, unter welchen sie befriedigt werden und besonders jetzt wenigstens annäherungsweise befriedigt werden könnten, in scharfen Umrissen zum Bewußtsein zu bringen.

Fünftes Kapitel.

Aristoteliker.

Es ist dafür gesorgt, daß keine Zeit, durch die Ideale, welche sie nähren mag, von ihrer Vergangenheit sich losreißen kann. Wie wenig man es auch wissen mag, aus der frühern Bildung hat die Bildung der Gegenwart ihre

Nahrung gezogen. Wir haben an verschiedenen Stellen bemerken müssen, daß die Platoniker eine Reihe von metaphysischen Begriffen nicht abwerfen konnten, welche sie vom Aristoteles oder den Aristotelikern des Mittelalters überliefert erhalten hatten. Der Mann unter ihnen, welcher die Denkweise der Platoniker in lebendigster Aneignung vertrat, Pico, war sich auch dessen am meisten bewußt, daß es nicht darauf ankomme eine ganz neue Philosophie zu schaffen, sondern die Vereinigung des Platonismus mit der Aristotelischen Philosophie zu suchen.

Noch immer waren die meisten Schulen der Philosophie in den Händen der Peripatetiker. Nicht allein in der alten scholastischen Weise wurden die Schriften des Aristoteles ausgelegt; man zog auch die Kenntniß der Griechischen Schriften des Aristoteles herbei und benutzte die Griechischen Ausleger, besonders den Alexander von Aphrodisias. Die philologischen Untersuchungen hatten am wenigsten in Italien, wo wir die bedeutendsten Aristoteliker dieser Zeit finden, ohne Einfluß auf die Auslegung der Aristotelischen Philosophie bleiben können. Doch wurde darüber die alte Erklärungsweise nicht sogleich verlassen. Auch die Arabischen Erklärer und die scholastischen Systeme blieben in Achtung. Es konnte dabei nicht fehlen, daß unter den Peripatetikern verschiedene Arten der Auslegung sich hervorthaten.

Man pflegt gewöhnlich anzunehmen, daß im 15. Jahrhundert zwei Parteien der Peripatetiker sich gebildet hätten, deren Streit alsdann auch durch das 16. und bis in das 17. Jahrhundert hinein fortgepflanzt worden wäre, die Averroisten und Alexandristen. Beide Parteien wä-

Stellung zur Natur zu unterwerfen, daß er nicht allein das Übernatürliche schätzte, sondern auch der Untersuchung der Natur seine Aufmerksamkeit schenkte um in ihr die Offenbarungen Gottes zu erforschen. In wie verworrener Weise nun auch anfangs die Natur und die Forderungen an die Sitte den Platonikern sich darstellen mochten, so durfte doch dieser Fortschritt nicht ausbleiben; denn vor allem mußte man einmal dessen sich bewußt werden, daß die Ordnung der Gesellschaft, wie sie bisher in der Christenheit sich gebildet hatte, und daß die scholastische Wissenschaft, welche das Übernatürliche wollte ohne von dem Natürlichen aus zu ihm emporzusteigen, das Verlangen der Vernunft nicht befriedigten. Um dies Bewußtsein in seiner ganzen Kraft zu wecken, dazu war aber die Betrachtung der Platonischen Ideale am besten geeignet, wenn sie auch nicht eben dazu führen konnten, die Bedingungen, unter welchen sie befriedigt werden und besonders jetzt wenigstens annäherungsweise befriedigt werden könnten, in scharfen Umrissen zum Bewußtsein zu bringen.

Fünftes Kapitel.

Aristoteliker.

Es ist dafür gesorgt, daß keine Zeit, durch die Ideale, welche sie nähren mag, von ihrer Vergangenheit sich losreißen kann. Wie wenig man es auch wissen mag, aus der frühern Bildung hat die Bildung der Gegenwart ihre

Nahrung gezogen. Wir haben an verschiedenen Stellen bemerken müssen, daß die Platoniker eine Reihe von metaphysischen Begriffen nicht abwerfen konnten, welche sie vom Aristoteles oder den Aristotelikern des Mittelalters überliefert erhalten hatten. Der Mann unter ihnen, welcher die Denkweise der Platoniker in lebendigster Aneignung vertrat, Pico, war sich auch dessen am meisten bewußt, daß es nicht darauf ankomme eine ganz neue Philosophie zu schaffen, sondern die Vereinigung des Platonismus mit der Aristotelischen Philosophie zu suchen.

Noch immer waren die meisten Schulen der Philosophie in den Händen der Peripatetiker. Nicht allein in der alten scholastischen Weise wurden die Schriften des Aristoteles ausgelegt; man zog auch die Kenntniß der Griechischen Schriften des Aristoteles herbei und benutzte die Griechischen Ausleger, besonders den Alexander von Aphrodisias. Die philologischen Untersuchungen hatten am wenigsten in Italien, wo wir die bedeutendsten Aristoteliker dieser Zeit finden, ohne Einfluß auf die Auslegung der Aristotelischen Philosophie bleiben können. Doch wurde darüber die alte Erklärungsweise nicht sogleich verlassen. Auch die Arabischen Erklärer und die scholastischen Systeme blieben in Achtung. Es konnte dabei nicht fehlen, daß unter den Peripatetikern verschiedene Arten der Auslegung sich hervorthaten.

Man pflegt gewöhnlich anzunehmen, daß im 15. Jahrhundert zwei Parteien der Peripatetiker sich gebildet hätten, deren Streit alsdann auch durch das 16. und bis in das 17. Jahrhundert hinein fortgepflanzt worden wäre, die Averroisten und Alexandristen. Beide Parteien wä-

ren der Religion feindlich gesinnt und darin einstimmig gewesen, daß die Vorsehung Gottes auf die Menschen und die irdischen Dinge sich nicht erstrecke; jene aber hätten nach der Auslegung des Averroes angenommen, alle Menschen hätten nur eine Seele oder einen Verstand, diese nach der Auslegung des Alexander, die Seele des Menschen wäre sterblich. Es ist wahr, wir haben die Überlieferungen aus jener Zeit, welche einen solchen Unterschied der Parteien machen; sie sind sogar in einen Synodalbeschluß des Pabstes Leo's X. übergegangen [1]; aber jene Überlieferungen beruhen nur auf dem Zeugnisse der Platoniker, welche in der Schärfe der geschichtlichen Auffassung uns nicht als Muster gelten können; sie geben eine Schilderung und Eintheilung der Peripatetiker, wie sie nur im Sinn ihrer Gegner sich darstellten [2]. In den Schriften der Peripatetiker selbst finden wir zwar, daß die verschiedenen Auslegungen des Alexander und des Averroes von ihnen in Untersuchung genommen wurden, wie dies schon lange vorher geschehen war; da stimmte denn wohl auch der eine der einen, der andere der andern Auslegung bei; daß aber daraus verschiedene Parteien sich gebildet, daß die eine Partei ganz dem Aver-

---

1) In der 8. Sitzung des Lateranensischen Concils v. J. 1513. S. Schröckh's Kirchengeschichte XXX. S. 449 f. Wo auch erwähnt wird, daß der Beschluß nicht ohne Widerspruch blieb. Der Beschluß findet sich abgedruckt b. Brucker hist. phil. IV. I p. 62. Eine Eintheilung der Aristoteliker des 15. und der folg. Jahrh. nach diesen beiden Klassen giebt Tennemann Gesch. d. Phil. IX S. 63.

2) Ficinus prooem. in Plotin. opp. II p. 492; Joh. Picus apol. p. 237. Auch Leo X. wird seinem Lehrer gefolgt sein.

roes, die andere ganz dem Alexander gefolgt wäre oder daß gar beide Parteien zu einem entschiedenen Streit gegen die Lehre von der Vorsehung sich vereinigt hätten, dies anzunehmen berechtigt uns die Untersuchung der Quellen nicht im geringsten.

Viel wichtiger ist ein anderer Unterschied unter den Peripatetikern dieser Zeit. Ein Theil derselben hielt sich nemlich noch fast ganz in der alten Weise der Scholastiker, an die Erklärung des Aristoteles die bekannten Streitfragen anschließend, die Entscheidung in den bekannten Formen der Schlüsse suchend, nur wenig bemüht um eine feinere und freiere Darstellung der Gedanken, auch meistens nur darauf bedacht die Lehre des Aristoteles zu erörtern. Der Fortgang der Zeit hat freilich auch sie nicht unberührt gelassen. Man bemerkt es daran, daß sie nicht allein die Lehre des Aristoteles, sondern auch anderer alter Philosophen in Überlegung nehmen; sie haben den Platon, den Cicero, den Diogenes Laertius gelesen, erwähnen aber die Lehren, welche sie bei ihnen gefunden haben, doch meistens nur um dagegen ihren Aristoteles zu erheben. Man bemerkt es auch daran, daß sie die Übereinstimmung des Aristoteles mit der Kirchenlehre nicht so sehr aufsuchen, wie die Scholastiker, vielmehr bei weitem häufiger die Punkte hervorheben, in welchen Aristoteles mit der Kirchenlehre in Widerspruch steht. Ein anderer Theil der Peripatetiker dieser Zeit hat sich dagegen viel entschiedener den Bestrebungen der neuern Zeit zugewendet. Sie sind für die Lehren des Aristoteles nicht vorzugsweise eingenommen; sie erklären sie nur, weil in den Schulen es so hergebracht ist, weil sie auch das Ge-

wicht der frühern Schulbildung für den gegenwärtigen Standpunkt der Wissenschaft fühlen und besonders mit der gewöhnlichen Meinung der Zeit von dem Übergewichte des Aristoteles in den Naturwissenschaften überzeugt sind. Mit der gewöhnlichen Lehrweise der Scholastiker haben sie übrigens mehr oder weniger gebrochen. Das Ansehn der alten Lehrer, des Aristoteles nicht allein, sondern auch seiner Griechischen, Arabischen und scholastischen Ausleger, gilt ihnen noch viel, aber sie stellen ihm das Ansehn des Platon, der Stoiker, des Cicero zur Seite. In diesen Dingen sind sie sehr belesen. Den Unterschied der verschiedenen Lehrweisen halten sie nicht für so wesentlich, daß sie nicht eine Vereinigung derselben zu gewinnen hoffen sollten. Dem Platon sind sie im Allgemeinen nicht weniger geneigt, als dem Aristoteles und führen gern die Meinung des Cicero an, daß zwischen der peripatetischen und akademischen Schule kein großer Unterschied sei. Auch die Lehren der Kirche finden sie in Übereinstimmung mit der wahren Philosophie, wobei denn natürlich in die christlichen Unterscheidungslehren nicht sehr tief eingegangen wird. Vor allen Dingen aber fürchten sie den Vorwurf eines pedantischen Unterrichts. Die scholastischen Kunstwörter suchen sie so viel als möglich sich fern zu halten. Sie arbeiten für die feine Bildung der neuern Zeit und haben sich den guten Lateinischen Stil zum Theil mit großem Glücke angeeignet.

Es würde uns zu tief in rein litterarische Untersuchungen hineinziehen, wenn wir diese beiden Classen der Peripatetiker in alle Einzelheiten verfolgen wollten. Sie haben meistens nur für die Überlieferung der Schule Werth

und die Entwicklung der Philosophie begann jetzt mehr und mehr den gewöhnlichen Unterrichtsanstalten sich zu entziehn. Doch einiges müssen wir von ihnen zum Beleg unserer Behauptungen anführen. Wir beginnen hierbei mit der zweiten Classe, weil sie am nächsten an die so eben betrachteten Platoniker sich anschließt.

1. Leonicus Thomäus.

Der bedeutendste Mann aus ihr ist unstreitig Nicolaus Leonicus Thomäus. Er war zu Venedig 1456 geboren, studirte die Aristotelische Philosophie und benutzte seine Kenntniß der Griechischen Sprache, welche er vom Demetrius Chalkondylas gelernt hatte, um in ein tieferes Verständniß derselben einzudringen. Aber auch der Platonischen Philosophie gab er sich eine Zeit lang ganz nach seiner Neigung hin. Als er jedoch ein Lehramt der Philosophie zu Padua erhielt, war er genöthigt den Untersuchungen über den Aristoteles besonders seinen Fleiß zu widmen. Mit den bedeutendsten Männern, einem Bembo, Sadoleto, Reginald Pole, stand er in freundschaftlicher Verbindung, wegen seines Wissens, wie wegen seines rechtschaffenen Wandels und seiner liebenswürdigen Gemüthsart geachtet und geehrt. An den Bestrebungen seiner Zeit in allen Theilen der Bildung nahm er thätigen Antheil. Seine Italienischen Gedichte werden geschätzt; die Kenntniß des Alterthums nicht allein im Gebiete der Philosophie suchte er durch seine Schriften zu fördern, in welchen er als einen der besten Lateinischen Stilisten sich erweist. Seine philosophischen Schriften, meistens Erklärungen zu Aristoteles, Übersetzungen Platonischer Schrif-

ten und Nachahmungen der Alten, wozu auch seine akademischen Gespräche gehören, sind unter den verheerenden Kriegen Italiens geschrieben und zum Theil Werke seines hohen Alters [1]).

Wenn wir nun die Schule der Philosophie, welcher er angehört, kurz angeben sollten, so würden wir in Verlegenheit sein, ob wir ihn einen Platoniker oder Aristoteliker zu nennen hätten. Wenn er die Männer nennt, welchen er in seiner Wirksamkeit sich anschließen möchte, so hören wir ihn den Marsilius Ficinus, den Picus von Mirandula, den Hermolaus Barbarus rühmen [2]). Doch schließt er sich denen unter ihnen, welche der Aristotelischen Philosophie abgeneigt waren, hierin nicht an. Seine Überzeugung ist vielmehr, daß ohne allen Streit die Akademiker und die Peripatetiker die ausgezeichnetsten Philosophen sind [3]), daß wir von ihnen hauptsächlich zu lernen haben und daß sie in ihren Lehren nicht weit von einander abweichen, wie schon die Alten bemerkt hätten, wenn gleich die Neuern gewöhnlich anderer Meinung wären [4]). Aristoteles wäre nur von jeher von der Mehrheit seiner Ausleger falsch verstanden worden und

---

1) Aristotelis Stagiritae parva quae vocant naturalia etc. Omnia in lat. conversa et antiquorum more explicata a Nicolao Leonico Thomaeo. Ejusdem opuscula nuper in lucem edita. Item ejusdem dialogi, quotquot extant. Par. ap. Simonem Colinaeum. 1530. fol. Seine variae historiae, eine Jugendschrift, die er aber erst im Alter herausgab, enthalten nichts Philosophisches.

2) De memor. et remin. p. 109; de animal. inc. p. 234.

3) De somn. p. 163.

4) Prooem. in parva nat. p. 2; 9.

kaum wären vier Männer aufzuzählen, welche dem von ihm gewiesenen Wege gefolgt wären [1]. Er tadelt die neuern Erklärer, welche durch ihre Eintheilungen und Untereintheilungen, durch ihre barbarische Sprache den Aristoteles verdunkelt hätten, ohne deswegen die Araber zu verwerfen oder die frühern Scholastiker, wie Albert den Großen und Thomas von Aquino, welche er vielmehr nicht allein benutzt, sondern auch zuweilen mit dem größten Lobe anführt [2]. Nur die Griechischen Ausleger stellt er noch höher als sie. Er ist ein entschiedener Verehrer der Alten. In ihre Fußtapfen will er treten. Daher möchte er auch Übereinstimmung unter ihren vornehmsten Philosophen nachweisen.

Wenn er den Unterschied zwischen der Aristotelischen und der Platonischen Lehrweise im Allgemeinen in das Auge faßt, so findet er nur zu bemerken, daß Aristoteles sich mehr physisch ausgedrückt habe als Platon, um denen nachzuhelfen, welche die Spitze der Dinge nicht so leicht fassen könnten [3]. Doch will er deswegen nicht behaupten, daß zwischen der Aristotelischen und der Platonischen Philosophie gar kein Unterschied in den Gedanken wäre. Nur in den Lehren über die Hauptsachen, über die obersten Principien, möchte er einen solchen nicht zugeben. Da soll alles nur auf einen Unterschied der Worte hin-

1) De anim. inc. p. 233.

2) In parva nat. praef.; de mem. et rem. p. 115. Averrois — exquisitissimus Aristotelis interpres — Graecos semper excipio.

3) In parva nat. p. 2.

auslaufen[1]). Aristoteles gilt ihm hauptsächlich als Physiker. Er hat sich daher seine kleineren physischen Schriften besonders zur Erklärung gewählt und sucht sie durch Hülfe der Mathematik und der Erfahrung zu erläutern.

In Beziehung auf die Übereinstimmung des Platon und des Aristoteles hat er seine Aufmerksamkeit besonders der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zugewendet, über welche er sich in ähnlicher Weise wie Ficinus entscheidet. Ohne eben genauer in den Sinn der Sätze einzugehn, welche den getreuen Aristotelikern in den Werken ihres Meisters Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele erregt hatten, beruft er sich hauptsächlich nur darauf, daß Aristoteles wie Platon die Nothwendigkeit eingesehen hätte ein Mittleres anzunehmen zwischen dem Unbeweglichen und dem Beweglichen, den Geist nemlich, welcher sich selbst bewege. Ein solcher Geist komme jedem himmlischen Körper zu, aber auch jedem Menschen. Als ein wahres Princip der Bewegung müsse er wie jedes Princip unvergänglich sein[2]). Der Geist hänge nicht von der Natur ab; vielmehr alle Elemente sind durch den Geist, welcher in der Natur herscht, und die Natur ist nur ein Bild des Geistes[3]). Daher stimmt auch Leonicus den Philosophen nicht bei, welche die Seelenlehre als einen Theil der Physik betrachten. Denn die Seele hat die mitt-

---

1) Dial. p. 18 sq. Es kommt dies oft bei ihm vor und wird im weitesten Sinne genommen.

2) Ib. p. 22 sq.; 25. Das ganze Gespräch Bembus, aus welchem diese Stellen genommen sind, handelt von der Unsterblichkeit der Seele.

3) Ib. p. 26; de somno et vig. p. 151.

lere Stelle inne zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen, wie Platon und Aristoteles lehrten[1]). Ihr gehört der Geist an, welcher zu der übrigen Seele sich verhält wie das bleibende Sein zum vergänglichen[2]). Daher wird ihr auch eine Verbindung mit dem Höhern, mit dem Dämonischen, und eine Gabe der Wahrsagung zugeeignet[3]). Man kann nicht sagen, daß seine Untersuchungen über diese Dinge sehr tief eindrängen, aber seine Neigung zu den Vorstellungsweisen der Platoniker zeigen sie deutlich.

In seinem Bestreben den Aristoteles mit dem Platon zu versöhnen macht ihm der Streit des Aristoteles gegen die Ideenlehre das größeste Bedenken. Er scheint geneigt hierin einen wesentlichen Unterschied der Lehre zwischen beiden Philosophen anzunehmen[4]). Wenn aber ein solcher stattfinden sollte, so würde er sich nicht bedenken in diesem Punkte auf die Seite des Platon zu treten. Und wenn er es recht bedenkt, so kann er nicht glauben, daß Aristoteles die Lehre des Platon von den angebornen Ideen, in ihrem wahren Sinn genommen, verworfen haben sollte. Wenn Aristoteles die Seele mit einer leeren Tafel verglichen hatte, in welche alle Erkenntnisse erst eingeschrieben werden müßten, so meint Leonicus, das dürfe uns nicht verleiten ihm die Platonische Lehre von der Wiedererinnerung an die Ideen abzusprechen; denn er verstehe in jener Vergleichung unter der Seele viel-

1) In parva nat. p. 3.
2) Dial. p. 16 sq.
3) Ib. p. 16.
4) In parva nat. p. 3.

leicht nur die sinnliche Einbildungskraft, welches mit seinem sonstigen Sprachgebrauch nicht in Widerspruch stehn würde, oder er meinte vielleicht nur, die Seele wäre ursprünglich leer von sinnlichen Vorstellungen, welche erst vermittelst der Sinne ihr zukämen, oder er wollte vielleicht durch die leere Tafel auch nur den Zustand der ruhigen und gereinigten Seele bezeichnen, in welchen die Wiedererinnerungen an die Ideen erst eintreten müßten [1]. Dem Aristoteles kommt unzweifelhaft die Ansicht zu, daß die Seele vor ihrer Einkehr in den Körper vorhanden war; sollte sie da, von den Bewegungen des Körpers nicht verunreinigt und gestört, nicht auch der Wissenschaft theilhaftig gewesen sein? [2]. Nur einer Erregung der in ihr liegenden Formen bedarf sie, um die Wahrheit in sich zu finden, wie die Platoniker richtig lehren, wiewohl dies vielleicht nicht mit dem richtigen Namen von ihnen bezeichnet wird, wenn sie es Wiedererinnerung nennen [3]. Es giebt eine Seele der Welt, welche alles belebt und regiert, welche sich uns mittheilt und das Princip der Erkenntniß in uns wird. Dies erkennen auch die Peripatetiker an, wenn sie unsern Geist von außen in uns kommen lassen. Wenn sie nun aber lehren, daß die Formen der Dinge durch sinnliche Eindrücke uns zukommen, so meinen sie nicht, daß neue Formen dadurch uns zuwachsen, sondern nur daß die Seele dadurch angeregt werde die in ihr verborgenen Formen in sich zur Wirklichkeit zu bringen [4].

---

1) De mem. et rem. p. 116; cf. de extens. et brev. vitae p. 285.
2) De mem. et rem. p. 115.
3) L. l.
4) Prooem. in parva nat. p. 9 sq. Non imprimuntur au-

Wir sehen, wie Leonicus die Lehre des Averroes von den verborgenen Formen gebraucht um die Lehre des Aristoteles vom Ursprunge unserer Erkenntnisse mit der Lehre des Platon in Übereinstimmung zu setzen. Er beruft sich selbst auf die Lehre des Averroes vom möglichen Verstande und stimmt ihr bei, indem er in ihr nur eine Bestätigung der Platonischen Lehre von der Weltseele und von der Präexistenz und Unsterblichkeit unserer Seele findet [1].

Noch manches andere könnten wir anführen, was beweist, daß er nicht eben anders dachte als die Platoniker seiner Zeit. Dahin gehört sein Dringen auf Frömmigkeit, welche er bei den Philosophen der Gegenwart vermißt [2], seine Verehrung der christlichen Religion, welche ihn doch nicht abhält Sonne und Mond mit den Pythagoreern jüngere Götter zu nennen [3]. Warum aber wendet er nun dennoch dem Aristoteles seinen Fleiß zu? Ihm kommt es unstreitig zum großen Theil darauf an die Kenntniß des Alterthums zu verbreiten. Er gehört zu den Männern der Wiederherstellung der Wissenschaften, welche die alten Philosophen mehr als Philologen als zu einem

---

tem novae a sensilibus formarum in anima species, sed cum dicimus animam speciem quampiam ab externis rebus accipere, intelligi nimirum volumus eam ad illarum praesentiam excutere proferreque in actum earum rerum species in sese repositas et latentes.

1) De mem. et rem. p. 115. Man sieht hieraus, daß er troß seiner Vorliebe für die Griechischen Ausleger nicht zu den Alexandristen gehört, zu welchen ihn Tennemann gezählt hat. Er erwähnt zuweilen die Meinungen der Alexandristen ohne ihnen beizustimmen, z. B. de mem. et rem. p. 112.

2) De animal. inc. p. 234.

3) Dial. p. 76; de juv. et sen. p. 312.

philosophischen Zweck erklärten. Er will ihre Bildung auf die neuere Zeit übertragen, so wie Cicero die Griechische Philosophie den Römern aneignen wollte. Da kommt es ihm eben nicht viel darauf an, welchen der alten Philosophen er erklärt. Zuweilen spricht er ganz mit den Worten des Cicero, andere hätten über diesen Gegenstand anders gelehrt, er wolle jetzt dem Aristoteles folgen. An der Universität, welcher er angehörte, war es ja nun eben Gebrauch den Aristoteles zu lesen. Doch so ganz unselbständig ist Leonicus nicht, daß wir hierauf allein Gewicht legen dürften. In der Auslegung des Aristoteles nach Platonischen Grundsätzen zeigen sich zwar seine Gedanken nicht sehr tief eindringend; aber sie sind doch seine Überzeugungen. Auch in der Wahl der Schriften des Aristoteles, welche er auslegt, folgt er einem besondern Interesse. Sonst würde er wohl andere Schriften gewählt haben, welche seinen Platonischen Neigungen mehr entsprochen hätten als die kleinen physischen Schriften, die Schriften über die Bewegung und den Gang der Thiere und die mechanischen Probleme. Aristoteles gilt ihm besonders als Physiker. Obgleich er alle Theile der Philosophie behandelt und seine Vorgänger in ihnen weit übertroffen hätte, bezögen sich doch die meisten seiner Schriften auf die Physik und in diesem Theile schiene er sich selbst übertroffen zu haben [1]. Mit der Physik aber verbindet Leonicus auch die Mathematik. Aristoteles setze fast in allen seinen Schriften die Mathematik voraus, und die Ursache, weswegen seine Philosophie

1) In parva nat. prooem. p. 1.

selten verstanden würde, findet Leonicus hauptsächlich darin, daß man nicht genug mit der Mathematik sich beschäftige [1]. Diesen Theil der Wissenschaft will er mit Hülfe der Alten wieder in Gang bringen. Er hat daher auch über physische Probleme geschrieben, freilich nur, wie er sagt, um seinen Geist zu üben [2]. Und in der That von eindringendem philosophischen Geist zeugen seine physischen Untersuchungen nicht; er hält sich in ihnen auf dem Standpunkte eines Auslegers des Aristoteles und erforscht unter dessen Anleitung die mechanischen Ursachen der Bewegung. Einen Geist, welcher der Untersuchung neue Bahnen hätte brechen können, finden wir in ihm nicht. Seine Untersuchung befriedigt sich in der Physik, wie in der Metaphysik, gern mit allgemeinen unbestimmten Formeln. Wenn wir ihn daher nicht ganz übergangen haben, so ist es nur deswegen, weil er ein Beispiel abgiebt, wie die Aristotelische Lehre auch solche, welche dem Platonismus geneigt waren, an die Erforschung der Naturerscheinungen heranzog. Zwar haben wir auch die Platoniker kennen gelernt, welche der Naturforschung zugeführt wurden; aber wie ganz anders verhielten sie sich zu ihr als Leonicus; jene hatten es mit der Magie der Natur zu thun; dieser sah sich durch den Aristoteles auf die Untersuchung der Mechanik verwiesen.

2. Augustinus Niphus.

Als ein anderes Beispiel dieser Classe der Aristoteliker können wir den Augustinus Niphus aus Suessa in Cam-

1) De anim. inc. p. 233.
2) Quaest. naturales (amatoriae) p. 56.

panien anführen. Er lehrte die Aristotelische Philosophie an verschiedenen Universitäten Italiens, zuerst zu Padua von 1492 an, bis gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts, mit großem Ruhm. Hauptsächlich ist er bekannt durch den Streit, welchen er gegen Pomponatius über die Unsterblichkeit der Seele führte. Der Ruhm, welchen er als Erklärer des Aristoteles zu seiner Zeit behauptete, wird uns aber nicht bestechen dürfen in ihm einen ausgezeichneten Geist zu sehen. Die Kenntniß des Griechischen, Fleiß und in seinen Behauptungen Keckheit unterstützen ihn; das Feld der Aristotelischen Philosophie bestritt er in seiner ganzen Ausdehnung; er suchte dieselbe dem glänzenden Leben der vornehmen Welt zu empfehlen, nicht ohne der Würde seiner Person zu vergeben; am Hofe zu Neapel, zu Rom in der scherzhaften Gesellschaft Leo's X. ließ er sich zu niedrigen Schmeicheleien herab und noch in seinem hohen Alter zu possenhaften Vergnügungen misbrauchen [1]), wie steif und ernsthaft auch die Erklärungen aussehn, welche er zu den Schriften des Aristoteles herausgab. Wir führen ihn nur als Beweis an, wie in dieser Zeit die Aristotelische mit der Platonischen Philosophie gemischt wurde. In den Erklärungen des Niphus, welche er zu sehr vielen Schriften des Aristoteles herausgab, finde ich hiervon zwar nichts Bedeutendes [2]); sie sind

1) Mein Urtheil hierüber beruht hauptsächlich auf folgender Schrift: Augustini Niphi sua tempestate philosophi omnium celeberrimi opuscula moralia et politica c. G. Naudaei de eodem auctore judicio. Par. 1645. 4.

2) Ich habe jedoch nur den Commentar zu Metaphysik (Venet. 1547) durchgesehn.

auch im Stil schulmäßig, trocken und vernachlässigt und zeichnen sich in keiner Art aus; aber in seiner Schrift über die Unsterblichkeit der Seele benutzte er die Platonische Philosophie stark und in seinen moralischen und politischen Schriften tritt das Streben nach Schmuck der Rede zugleich mit der Empfehlung der Platonischen Modephilosophie hervor. In dieser Schrift wird auch eine sehr freie Moral, welche mit allen Gütern des üppigen Lebens sich zu umgeben sucht, unter dem Namen der peripatetischen und akademischen Philosophie verkauft; die Aussprüche des Platon und des Aristoteles werden herbeigezogen um sie zu empfehlen; die Beispiele des Alterthums sind überall zur Hand, um den feinern Genuß, wie ihn Niphus sich dachte, als die Weisheit des Lebens anzupreisen. Hatte doch auch Thomas Morus in einer ähnlichen Weise die Sittenlehre des Platon gedeutet. Von dieser Seite wird ein Blick auf diese Schriften des Niphus für die Schilderung dieser Zeiten dienen können. Niphus ist von einem viel gröbern Korn als Leonicus in seiner Schreib- und in seiner Denkweise; daß auch auf seine pedantische Seele die feine Bildung der Platoniker einen Eindruck gemacht hat, zeigt um so deutlicher, mit wie großer Gewalt sie der Gemüther sich bemächtigt hatte [1]).

---

1) Niphus, will ich noch erwähnen, wird gewöhnlich zu den Averroisten gerechnet. Dazu soll seine Schrift de intellectu et daemonibus Veranlassung gegeben haben. Brucker hist. phil. IV. I. p. 187. Auch seine Schrift über die Unsterblichkeit der Seele gegen den Pomponatius scheint auf diese Meinung geführt zu haben. Beide Schriften habe ich nicht gesehn und von der letztern weiß ich nur aus der Widerlegung des Pomponatius (de-

3. Alexander Achillinus.

Doch keine Bildung ist so fein oder gewaltig, daß sie in der gemischten Gesellschaft, aus welcher unsere neuern Völker bestehn, durch alle Schichten hindurchdringen sollte. Es wäre auch wohl nicht wünschenswerth gewesen, daß die feine, aber doch oberflächliche Denkweise der Platoniker zur unbedingten Herrschaft gekommen wäre. Die andere Classe der Aristoteliker, welche wir oben bezeichnet haben, liefert uns den Beweis, daß es gröbere, aber auch ernstere und gründlichere Geister gab, welche der neuern Richtung der Philosophie zwar nicht ganz sich verschlossen, aber darum doch den alten Grundlagen der Untersuchung nicht untreu wurden. Sie zeigt auch, daß Männer dieser Art noch immer einen bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der neuern Philosophie ausüben konnten.

Als einen Mann dieser Classe haben wir den Alexan-

---

sensorium). Aus dieser aber geht hervor, daß Niphus die Lehre des Averroes von der Unsterblichkeit der Seele zwar anführte, aber nicht theilte (vergl. auch seinen Commentar zur Metaphysik XII p. 487. b), sich vielmehr auf die Autoritäten und Gründe der Platoniker stützte. Defens. 1; 5; 11; 30. Aus seinem Commentar zur Metaphysik ersieht man, daß er den Auslegungen weder des Alexander noch des Averroes durchschnittlich folgte; aber doch besonders gegen die letztern stritt. Z. B. I p. 50. a. Averroes in praesenti commento fere dicit tot errata, quot verba. Ib. p. 52. b. Magno miratu dignum est, quonam pacto vir iste (Averroes) tantam fidem lucratus sit apud Latinos in exponendis verbis Aristotelis, cum vix unum verbum recte exposuerit. Zur Entschuldigung wird hinzugefügt, daß Averroes keine gute Übersetzung gehabt habe. Ib. XII p. 471. b heißt es die Erklärungen des Averroes wären vielmehr Confusionen, sed ut dixi, quia famosus est, oportet ipsum sequi.

der Achillinus zu erwähnen. Er war ein Bologneser und lehrte Philosophie und Medicin zuerst zu Padua, nachher zu Bologna, wo er um das Jahr 1518 starb [1]). Seine philosophischen Schriften tragen noch ganz das Gepräge der Scholastik an sich [2]). Seine Schlüsse sind oft nur angedeutet. Es ist in der That schwierig durch solche Andeutungen und durch die Verwicklungen seiner Unterschiede sich hindurchzufinden. Achillinus stützt sich auf eine weit verbreitete Lehrweise; was in ihr feststeht, glaubt er voraussetzen zu dürfen. Auf die Theologie will er nicht eingehn, wie dies seit Buridanus den scholastischen Philosophen gewöhnlich war. Doch trifft dies nur gewisse besondere Untersuchungen [3]). Darum ist er doch keineswegs der Theologie abgeneigt. Man pflegt ihn zu den Averroisten zu zählen und wirklich gestattet er den Lehren des Averroes einen großen Einfluß auf seine Untersuchungen. Aber wenn man die Averroisten nach der Schilderung der Platoniker sich denken wollte, als halbe Gottesleugner, als Feinde des christlichen Glaubens, so würde man den Achillinus gewiß nicht zu dieser Art der Philosophen zu zählen haben. Der Herausgeber einiger seiner Schriften lobt seinen kirchlich orthodoxen Glau-

1) In diesem Jahre gab sein Schüler Franc. Marianus einige nachgelassene Schriften desselben heraus.

2) Alex. Achillini opera. Venet. 1508. fol. — Alex. Achillini de distinctionibus. Bonon. 1518. fol. — Alex. Achillini in librum primum phys. auscult. ac secundi initium interpretatio. fol. s. l. et a. Die beiden letzten sind von dem erwähnten Marianus herausgegeben.

3) De orbibus III dub. 1 fin. fol. 43 col. 2; de distinct. fol. 25 col. 4.

ben, wie er jetzt bei wenigen Philosophen gefunden werde [1]), und hiermit stimmen die Äußerungen seiner Schriften vollkommen überein. Seine Schrift über die Elemente beginnt mit einem Gebete, in welchem er Gott, den Geber des Lichts, anruft, daß er ihn vermittelst seines Sohnes durch den Schatten der Materie sicher vor Irrthum hindurchführen möchte zum ewigen Lichte [2]). Er führt viele Sätze an, in welchen Aristoteles und Averroes mit der Theologie nicht übereinstimmten, unter ihnen ist auch der bekannte Satz des Averroes von der Einheit des thätigen Verstandes, welchen er ganz in Übereinstimmung mit den Grundsätzen des Aristoteles findet; aber allen solchen Sätzen stimmt er nicht bei, weil die Theologie andern Grundsätzen folge [3]). Sollen wir annehmen, daß er seine Verehrung gegen die Theologie nur heuchle? Eine solche Muthmaßung würde wohl nicht gerechtfertigt werden können, wenn nicht entscheidendere Zeichen vorlägen, als von den Schriften des Achillinus dargeboten werden. Schon lange war es bekannt, daß die Lehre des Aristoteles nicht in allen Stücken mit der Kirchenlehre übereinstimme; man hatte darum die letztere nicht aufgegeben.

Wenn man aber sieht, in wie vielen wichtigen Punkten er einen Zwiespalt der Theologie und der Philosophie bemerkt, so kann die dogmatische Haltung seiner Untersuchungen uns nicht verbergen, daß seine Überzeugung

---

1) In phys. Dedic.
2) Opp. fol. 57 col. 1.
3) De distinct. fol. 25 col. 4; de intelligentiis quodl. 3 dub. 2.

von der Wahrheit der Philosophie, welche er vertritt, auf sehr schwankenden Füßen steht. An den Aristoteles lassen ihn wohl die physischen Untersuchungen festhalten, welche auf seinen Grundsätzen beruhn. Denn diese haben ihm auch für die Theologie den größten Werth. Er ist der Überzeugung, daß der wahre Beweis für das Sein Gottes von der Natur ausgehe. Alle andern Beweise führen nur auf die Bewegung des Himmels als auf die erste wirkende Ursache, den letzten Zweck u. s. w.; daß wir aber einen unbewegten Beweger anzunehmen haben, lehrt nur die Physik [1]). Nun sieht aber Achillinus auch ein, daß die Lehre von der Schöpfung der Welt mit der Aristotelischen Philosophie nicht zu vereinigen sei, und will doch diese Lehre nicht aufgeben. Was er für sie anführt, stützt sich selbst auf Aristotelische Lehren. Nicht alles kann aus der Materie hervorgebracht sein, weil es auch Intelligenzen giebt, welche immateriell sind [2]); ja Achillinus ist überzeugt, daß alle Intelligenzen, außer der ersten, nur durch Schöpfung aus dem Nichts, nicht durch Bildung aus der Materie hervorgebracht werden könnten [3]). Seine Überzeugung in diesem Lehrpunkt stützt sich auf den Begriff der freien Thätigkeit, welchen er überhaupt sehr stark geltend macht. Auch Gott kommt eine solche freie Thätigkeit zu. Sie setzt voraus, daß er früher oder später schaffen kann. Nur dem Einwurfe sucht Achillinus zu begegnen, daß die freie Thätig-

1) De orb. II dub. 2. fol. 33 col. 4.

2) De intell. quodl. 2 dub. 1 fol. 8 col. 2; cf. de orb. II dub. 1 fol. 33 col. 4 sqq.

3) De int. l. l. fol. 8 col. 3.

keit Gottes die Unveränderlichkeit seines Wesens aufheben würde. Sein Wille zu schaffen war von Ewigkeit her derselbe [1]. Wenn wir aber keinen Anfang der Schöpfung annehmen wollten, so würde folgen, daß von der unendlichen Zeit her, welche die Welt gedauert hätte, wir zu der gegenwärtigen Zeit, in welcher etwas sich ereignet, und mithin zu diesem Ereigniß selbst nie hätten gelangen können. Dabei ist Achillinus auch darauf bedacht, daß der Begriff der Schöpfung nicht zu weit ausgedehnt werde. Nur die Materie und die Geister sind geschaffen worden; was aus der Materie entsteht, wird nicht geschaffen, sondern nur gebildet und daher wird auch der Mensch nicht geschaffen, sondern sein Leib entsteht nur durch Zeugung [2]. Die Begriffe des Freiwilligen und des Zufälligen, welche in dieser Schöpfungslehre eine Rolle spielen, werden auch für die irdischen Dinge in Anspruch genommen. Achillinus vertheidigt sie gegen die Annahmen der Astrologie, daß auf der Erde alles mit Nothwendigkeit durch höhern Einfluß hervorgebracht werde. Dagegen spricht nicht allein die Freiheit der vernünftigen Wesen, deren Gedanken nicht allein organisch sich bilden, sondern auch die Zufälligkeit der Materie [3].

Wir sehen, daß unter den Philosophen der damaligen

---

1) De orb. III dub. 1 fol. 46 col. 4. Tenendum est autem deum creasse mundum et non ab aeterno et ab aeterno potuisse creare, quia cum libere et contingenter creaverit potuit prius creasse et post, et non sequitur in deo novitas, quia antiqua voluntate potuit deus novum creare.

2) Ib. fol. 47. col. 1.

3) Ib. IV dub. 5 fol. 53 col. 1 sq.

Zeit nicht allein die, welche zur Platonischen Lehre sich neigten, für den Glauben stritten. Achillinus ist entschieden gegen die Platonische Philosophie. Er greift ihre Lehre von den allgemeinen Begriffen an, also auf einem Gebiete führt er seinen Krieg mit ihr, auf welchem die Theologie volle Freiheit gestattete. In seiner Schrift über die allgemeinen Begriffe vertheidigt er die Lehre der Aristoteliker von der Wahrheit des Allgemeinen in den besondern Dingen. Viel Neues bringt diese Schrift nicht, sie legt aber doch ein Zeugniß ab, daß er die Stellung seiner Lehre zum Ganzen der Wissenschaft und das Verhältniß derselben zu andern entgegengesetzten Lehren recht gut zu beurtheilen weiß. Er erklärt sich gegen die Nominalisten, weil ihre Meinung alle Wissenschaft zerstören würde; denn sie lasse derselben nur Namen und willkürliche Zeichen zurück, welche auch ohne Einsicht und Sinn angenommen werden könnten [1]. Doch gesteht er ein, daß es gewisse Allgemeinheiten gebe, welche nur als Namen und Ausdrucksweisen der Wissenschaft zu Mitteln dienten. Dazu rechnet er die metaphysischen Begriffe, des Seienden, der Substanz, des Körpers, des Geistes. Er nennt sie analogische Universalien, welche mit zweideutigen Ausdrücken verglichen werden könnten, weil sie vom Vergänglichen wie vom Unvergänglichen gebraucht würden. Nur das, was von der Natur angestrebt wird, soll das wahre Allgemeine sein [2]. So setzt sich ein Bestreben bei ihm fort, welches schon an manchen Stellen der

---

1) De universalibus fol. 54 col. 3.
2) L. l.

patristischen und scholastischen Philosophie aufgetaucht war, die Lehre von den allgemeinen Begriffen durch genauere Unterscheidung ihrer Classen zu bessern. Er scheint die wissenschaftlichen Hülfsbegriffe von den allgemeinen Begriffen, welche das wahre Wesen oder die Natur der Dinge bezeichnen, unterscheiden zu wollen. Auf eine Unterscheidung in diesem Sinn, nur nach einer andern Seite zu geht auch der Unterschied aus, welchen Achillinus zwischen den allgemeinen Begriffen der Kunst und der Natur macht. Von den erstern will er nicht leugnen, daß sie nur in der Seele sind [1]). Aber auch die natürlichen Allgemeinheiten sind in der Natur nicht abstract oder von dem Besondern und der Materie getrennt; vielmehr ist die Lehre der Platoniker, daß die Ideen vor dem Besondern und Ursachen des Besondern wären, zu verwerfen. Die Ideen würden verständige Wesen sein, wenn sie für sich beständen. Das Allgemeine ist nur in der Materie als Form. Es wird in die Materie gelegt durch die Intelligenzen und durch die Natur. So bildet sich eine jede sinnliche Substanz als eine besondere und es giebt keine allgemeine Substanzen, sondern nur Individuen [2]). Die allgemeinen Ideen aber, welche in die Materie gelegt sind, sollen dazu dienen den menschlichen Verstand zu bilden und ihm die Erkenntniß des Ewigen zu vermitteln. Der menschliche Verstand ist ursprünglich nur möglicher Verstand; ihm ist nichts Allgemeines, kein allgemeiner Gedanke angeboren; sondern er besitzt nur das

1) Ib. fol. 56. col. 1.
2) Ib. fol. 54 col. 3 sqq.

Vermögen zu erkennen [1]). Vom Sinnlichen muß er beginnen; im Sinnlichen aber soll er die allgemeinen Gedanken erkennen, welche Gott in die Natur gelegt hat. Dies gelingt ihm durch den thätigen Verstand, welcher ihn bildet. Er läßt ihn die Formen erkennen, welche das wahre Wesen der materiellen Dinge ausmachen. So kann er in der Erkenntniß seiner selbst, der Formen, welche in ihm dem Vermögen nach liegen, dasselbe finden, was das Gewußte ist. Das Gewußte wird mit dem Wissenden eins und die Wissenschaft Gottes, durch welche alles gemacht worden ist, geht dadurch auf den menschlichen Verstand über [2]). Das Allgemeine vereinigt uns mit Gott, denn es verbindet die materiellen Dinge mit ihrem ersten Princip, von welchem sie nicht getrennt, ohne dessen Erkenntniß sie nicht erkannt werden können; denn jede Wirkung läßt sich nur aus ihrer Ursache erkennen. Die Natur der vergänglichen Dinge muß mit Gott zusammenhängen, von welchem sie herstammt; sie hängt aber mit ihm zusammen nicht in einem realen Sein, sondern in Gedanken, in den allgemeinen Gedanken der Wissenschaft [3]).

Unstreitig eine Lehre, welche an die alten Absichten der scholastischen Philosophie sehr genau sich anschließt.

---

1) Ib. fol. 55 col. 4.

2) Ib. fol. 56 col. 2 sqq.

3) Ib. fol. 54. col. 3. Propter quid autem sit (sc. universale), patet, scilicet ut res materiales cum suo primo principio uniat et conjungat. Corruptibilium enim natura cum deo continuabilis est, a quo exivit in esse, non autem in esse reali, sed in esse intentionali etc.



Sie thut es, indem sie den Realismus wieder aufnimmt, in einer ähnlichen Weise, wie ihn Duns Scotus vorgetragen hatte. Der Nominalismus hatte diese Auffassungsweise der Aristotelischen Philosophie doch nicht beseitigen können. So finden wir überhaupt, daß die Italienischen Peripatetiker des 15. und 16. Jahrhunderts der Lehre dem Nominalismus nicht geneigt sind. Ein genaueres Studium der Aristotelischen Schriften mußte erkennen lassen, daß sie ihn nicht begünstigen. Die neuern Peripatetiker hielten an der Realität der allgemeinen Formen, der Arten und Gattungen in der Natur fest und gingen, wie Achillinus, darauf aus die allgemeinen Gedanken Gottes in der Naturforschung zu erspähen. Der Skepticismus der Nominalisten hatte nur die Erforschung Gottes in der Natur abschneiden wollen um dagegen das Übernatürliche in den Offenbarungen Gottes in den stärksten Gegensatz gegen die sinnliche Natur zu stellen. So wie man dagegen von der Einseitigkeit der theologischen Forschungen sich abwandte und die Erkenntniß Gottes mit der Erkenntniß der Natur zu verbinden suchte, traten die Lehren des Realismus wieder mit erneuerter Kraft hervor.

4. Petrus Pomponatius.

Doch ist es wohl deutlich genug, daß die Verbindung der christlichen Theologie mit der Aristotelischen Philosophie, wie sie im Allgemeinen behauptet wurde, wärend man ihre Verschiedenheit in einzelnen Punkten nicht übersehen konnte, einen Samen des Zweifels in den Gemüthern nähren mußte. Zusätze oder Verbesserungen der

Aristotelischen Lehre, wie Achillinus sie versuchte, konnten keine gründliche Abhülfe bieten. Bei einem andern Peripatetiker derselben Classe, dem Pomponatius treten solche Zweifel in reichlichem Maße hervor.

Petrus Pomponatius (Pomponazzi), wegen seiner kleinen Figur Peretto genannt, wurde 1462 in einer edlen Familie zu Mantua geboren. Er studirte zu Padua Philosophie und Medicin und gelangte hier auch bald zu einer Professur. Durch den Krieg von Padua vertrieben lehrte er kurze Zeit zu Ferrara und zuletzt zu Bologna. Hier gab er 1516 seine Schrift über die Unsterblichkeit der Seele heraus, in welcher er behauptete, daß nach den Grundsätzen der Aristotelischen Philosophie die Seele des Menschen nur für sterblich gehalten werden könne. Obgleich er dabei seine Anhänglichkeit an den Glauben der christlichen Kirche betheuerte, zog ihm dies Verfolgungen zu. Seine Schrift wurde zu Venedig verbrannt, in Rom angegriffen. Nur der Bemühung des Pietro Bembo gelang es hier eine Verurtheilung derselben abzuwenden [1]. War doch das Verbot der Lehre, welche Pomponatius vortrug, vom regierenden Pabste nur seit Kurzem ergangen. Zahlreichen Schriften seiner Gegner [2] setzte er seine Apologie entgegen. Als später Augustinus Niphus ihn angriff, gewann er 1519 die Erlaubniß seine Vertheidigungsschrift (defensorium) herauszugeben nur unter der Bedingung, daß ihr Gegensätze eines Profes-

1) Über die Angriffe gegen seine Schrift in Rom s. L. Ranke die römischen Päbste I S. 72.

2) Unter ihnen war Gasparo Contarini, sein Schüler, später Cardinal, der bedeutendste.

fors der Theologie zu Bologna Chrysostomus Casalenus beigefügt worden. Hiermit scheinen diese Anfechtungen ein Ende gehabt zu haben. Pomponatius war nicht abgeschreckt worden durch diese Erfahrungen. Noch später gab er andere Schriften heraus, in welchen er nicht minder die Widersprüche zwischen dem Glauben der Kirche und den Lehren der Philosophie beleuchtete. Bis zu seinem Tode im Jahre 1524 fuhr er hierin fort, ohne daß er darüber neue Verfolgungen erfahren hätte. Der Nachrede, daß er ein Verächter der christlichen Religion gewesen, hat er aber nicht entgehen können, wie stark er auch seinen Glauben an die Lehren des Christenthums betheuerte [1].

In seinen Werken [2] zeigt sich uns Pomponatius zwar weniger scholastisch als Achillinus, aber noch immer scholastisch genug. Von der feinern Wissenschaft seiner Zeit hatte er nur wenig sich angeeignet. Griechisch verstand er nicht. Sein Latein ist sehr roh. In den Schläffen der Schule war er aufgewachsen. In ihr hatte er von früher Jugend an die Verehrung für den Aristoteles eingesogen [3]. Von ihr sich loszusagen würde ihm unmöglich gewesen sein. Wenn er seine Gedanken nicht in Übereinstimmung mit den Lehren des Aristoteles findet, wenn

---

1) Apol. III, 1 versichert er bereit zu sein für die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu sterben.

2) Petri Pomponatii Mantuani tractatus. Venet. 1525. fol.; Petri Pomponatii opera. Basil. 1567. 8. Den tract. de immortalitate animae citire ich nach der Ausgabe von Chr. G. Bardili. Tubing. 1791.

3) De incantationibus 10 in.

er gegen sie etwas Neues vorzubringen wagt, dann will er nichts entscheiden, sondern nur in der Weise eines Zweifelnden Fragen aufwerfen; es würde ihm eben so wenig ziemen gegen den Aristoteles zu streiten, als einem Floh den Kampf mit einem Elefanten aufzunehmen [1]). Ganz hat er sich nun freilich nicht auf den Aristoteles beschränken können. Die Erklärer des Aristoteles hat er nicht übergehen dürfen. Er führt nicht selten den Thomas von Aquino an; den Duns Scotus rühmt er sehr; ebenso gebraucht er die Araber, achtet aber den Averroes nicht sehr; seine Meinungen, äußert er zuweilen, wären so abenteuerlich, so unsinnig, daß er zweifelt, ob jemand in Ernst ihnen Beifall habe schenken können, ob Averroes selbst sich verstanden habe [2]); auch die Griechischen Ausleger benutzt er, meistens jedoch ohne genauer auf ihre Sätze einzugehn; mit dem Alexander macht er zuweilen eine Ausnahme, stimmt jedoch auch ihm keineswegens bei. Von den Neuern hat er den Ficinus gelesen; durch ihn hat er den Platon kennen gelernt, dessen Aussprüche er oft anführt, besonders wo er vom sittlichen Leben handelt. Über Platon's Lehre aber im Allgemeinen will er sich nicht aussprechen, weil es nach dem Augustinus schwer sei zu erkennen, was er in großen und schwierigen Dingen gemeint habe [3]). Die Übereinstimmung des Platon mit dem Aristoteles möchte er nicht in allen Stücken be-

---

1) De fato, libero arbitrio et praedestinatione II, 5 p. 583; de immort. 8 p. 41.

2) De immort. 4 p. 7; apol. III, 3 fol. 73 col. 4.

3) Defens. 11 fol. 88 col. 3.

haupten [1]. Überdies weiß er auch die Lehren anderer alter Philosophen zu gebrauchen. Er kennt sie aus dem Cicero, aus der Übersetzung des Diogenes Laertius von Burläus und aus andern Quellen. Es zeigt sich also wohl, daß die Fortschritte in der Wiederherstellung der Wissenschaften nicht ganz an ihm vorübergegangen sind. Aber aus der Verschiedenheit der Meinungen, welche er kennen gelernt hat, ist seinem Geiste, welcher zum Zweifel geneigt ist, wie es scheint, nur Unsicherheit erwachsen. Besonders daß die Lehren des Aristoteles und des Christenthums, welche beide er am meisten verehrt, nicht mit einander stimmen, beängstigt ihn. Es mag wohl sein, daß seine Gedanken nicht tief genug eingedrungen sind; denn so wie er über den Sinn der Platonischen Lehre nicht mit Sicherheit entscheiden will, wie er die Lehren des Averroes für völlig unverständlich ansieht, so meint er auch manche Lehren der christlichen Theologen über Vorsehung und Freiheit des Willens übergehen zu müssen, weil er sie nicht verstehe [2]. Da klagt er über die Sorgen, über die Angst, welche ihm seine zweifelhaften Gedanken machen; da vergleicht er den Philosophen mit dem Prometheus, welchem der Geier das Herz zerfleischt, weil er dem Jupiter das Feuer stehlen wollte [3].

Wenn er nun von Zweifeln sich gequält sieht, so möchte

---

1) De incant. 10 p. 202.

2) De fato II, 6 in.

3) Ib. III, 7 p. 709. Ista igitur sunt, quae me insomnem et insanum reddunt. — — Proteus (l. Prometheus) vero est philosophus, qui dum vult scire arcana, perpetuis curis et cogitationibus roditur etc.

er sie doch nicht meiden. In dem Zweifel sieht er auch einen Fortschritt zum Wissen, wenn auch nur einen kleinen [1]), und durch solche Fortschritte muß allmälig die Wissenschaft zu Stande kommen [2]). Man wird hierin den Grund erkennen, warum er auch von den frühern Überlieferungen der Aristotelischen Philosophie und der christlichen Lehre sich nicht lossagen kann, obwohl sie seine Zweifel nähren.

Demungeachtet hat man gezweifelt, ob seine Versicherungen der Anhänglichkeit an die christliche Religion aufrichtig gemeint gewesen wären, wie feierlich sie auch lauten [3]). Man hat sich dafür auf einige Sätze des Pomponatius berufen, welche wir nicht ungeprüft lassen können, weil von der Entscheidung über sie zum großen Theil die Schätzung seiner Philosophie abhängt. Sie sind in der That verfänglich und nur wenn man seine Lehre nach allen Seiten zu überlegt, wird man im Stande sein sie auf ihren wahren Werth zurückzubringen.

Besonders eine Stelle, in welcher er sich weitläuftig über das Schicksal der Religionen nach der Meinung der Philosophen ausspricht, hat ihn als einen der ärgsten Spötter über unsern Glauben erscheinen lassen. Er setzt da auseinander, daß die Gesetze, d. h. die Religionen, so wie alles auf dieser Erde, zu den vergänglichen Dingen gehörten. Er spricht von dem Einflusse der Gestirne

---

1) De incant. 9 p. 106.

2) Scientiae fiunt per additamenta. Dieser Grundsatz wird oft von ihm angeführt. De reactione II, 1 fol. 31. col. 1; de incant. 9 p. 107.

3) Z. B. apol. III, 3 fol. 73. col. 4.

auf ihre Entstehung, ihre Blüthe und ihren Verfall, so daß ihnen ihr Horoskop gestellt werden könnte. Durch diesen Einfluß erhielten gewisse Zeichen und Ceremonien ihre Bedeutung und ihre wunderbare Kraft. Er wendet alles dies auch auf die christliche Religion an und scheint ihr nahes Ende vorauszusagen; denn alles werde jetzt kalt in unserm Glauben, die Wunder hörten auf und würden nur noch erdichtet. Nur von den Gestirnen gebildet und geschickt würden die Gesetzgeber, welche man Söhne Gottes nennen könnte, wie Christus und Muhammed [1]). Indem er die Religion mit der Philosophie vergleicht, beruft er sich auch auf die Meinung des Aristoteles, daß die Philosophie nach den wechselnden Schicksalen der Welt schon vielmals sich erneuert habe [2]). Was er nun hier recht sorgfältig, freilich nur als die Meinung der Philosophen ausführt und mit den Lehren des Aristoteles befestigt, sollte das nicht seine eigene Überzeugung gewesen sein? Wir müssen bemerken, daß er doch nichts Eigenes in diesen Lehren vorbringt; er führt Albert den Großen als Zeugen an; er hätte noch viele andere Männer seiner und der frühern Zeit anführen können; denn diese Ansicht war eine alte und oft besprochene, so daß er nicht wohl umgehen konnte sie zu prüfen [3]). Aber er

---

1) De incant. 12 p. 286. Quare et nunc in fide nostra omnia frigescunt, miracula desinunt, nisi conficta et simulata, nunc propinquus videtur esse finis. Ib. p. 293. Hujusmodi legislatores, qui dei filii merito nuncupari possunt, procurantur ab ipsis corporibus coelestibus.

2) Ib. p. 295; de fato II, 7 p. 651.

3) Über das Horoskop der Religionen s. Joh. Picus in Astrol.

billigt sie auch keineswegez; er streitet vielmehr für die christliche Religion, wir wollen nicht sagen, mit sehr starken, aber doch mit den besten Gründen, welche er anführen konnte und welche ihm gewiß nicht ohne Gewicht waren. Er gesteht zu, daß die christliche Religion nur durch Wunder bewiesen werden könnte [1]; solche Wunder hält er aber auch nicht für unmöglich. Den Philosophen, welche dies leugnen, hält er vor, ihre Meinung beruhe nur darauf, daß sie mit dem Aristoteles annehmen zu müssen glaubten, Gott könne ohne Mittelursachen auf diese niedere Welt keine Wirkung ausüben. Dies sei ein Hauptmangel der peripatetischen Lehre [2]. Wiederholt kommt er darauf zurück. Die Meinung der Peripatetiker, welche auch Platon zu theilen scheine, daß die Vorsehung Gottes nicht auf Dinge unter dem Monde sich erstrecke, ist atheistisch; sie widerspricht dem Begriffe Gottes, seiner Allmacht, seiner Seligkeit [3]. Bei genauerer Untersuchung glaubt er den Aristoteles davon frei sprechen zu können, sie gehegt zu haben. Aber nicht so leicht läßt er darüber sich vertheidigen, daß er Gott nur die Sorge für das Allgemeine, nicht für die besondern veränderlichen Dinge zuschreibe. Mit andern Auslegern hält Pomponatius dies für die wahre Meinung des Aristoteles. Er theilt sie aber nicht. Nur mit Schamröthe und Furcht, sagt er, müsse er eingestehn, daß sein Meister sie hege. Sie

---

V, 17, der sich auf Roger Baco (s. Gesch. der Phil. VIII S. 478) und auf Pierre d'Ailly bezieht.

1) De incant. 13 p. 315 sq.

2) Ib. 13 p. 310.

3) De fato II, 1 p. 532.

scheint ihm falsch und wider die Vernunft [1]. Man kann wohl nicht stärker seine entschiedene Abneigung ausdrücken. Wie sollte das Allgemeine erhalten werden können ohne das Besondere? [2] Auch alles, was im Besondern zufällig geschieht, muß unter der Vorsehung Gottes stehen. Aus den allgemeinern Mittelursachen aber läßt sich nur das Allgemeine ableiten; das Besondere daher, ohne welches das Allgemeine nicht sein würde, muß von der Vorsehung Gottes unmittelbar abgeleitet werden [3]. Wenn daher Aristoteles die unmittelbare Wirksamkeit Gottes auf die besondern Dinge leugnet, so stimmt Pomponatius vielmehr dem Christenthume bei, welches sie behauptet [4]. Wenn nun dies die Möglichkeit eines Beweises für die Wahrheit des Christenthums vertheidigen soll und die Allmacht der Mittelursachen, also auch der Gestirne bestreitet, so greift Pomponatius auch noch von anderer Seite her, nemlich aus moralischen Gründen, welche bei ihm im Allgemeinen von sehr großem Gewicht sind, die vorher erwähnte Lehre der Philosophen an. Der Astrologie ist er doch nicht in solchem Grade ergeben, daß er ihr zu Liebe die Handlungen und Sitten der Menschen der Nothwendigkeit unterwerfen möchte. Wenn von den Gestirnen auch eine Neigung zu Handlungen ausgeht, so zwingen sie doch nicht [5]. Die Weisheit herscht über die Gestirne; die Christen verwerfen die Astrologie zwar nicht,

---

1) Ib. II, 1 p. 538; 5 p. 573 sq.; p. 583.
2) Ib. 1 p. 540.
3) Ib. 5 p. 584.
4) De incant. 12 p. 264.
5) De incant. 12 p. 264.

lassen aber doch den Willen nicht von den Gestirnen abhängen. Dies ist auch der Lehre des Aristoteles von der oftmaligen Wiederkehr der Meinungen entgegenzusetzen, indem Meinungen wie Sitten der Menschen von ihrem Willen abhängen und nicht den Gestirnen Schuld gegeben werden dürfen [1].

Noch in einem andern Satze des Pomponatius hat man seine Abneigung gegen die Religion finden wollen. Er stellt nemlich die Wirkungen des Glaubens mit den Wirkungen der Einbildungskraft zusammen, erinnert dabei an mancherlei zauberhafte Wirksamkeiten, welche durch die Macht der Einbildungskraft hervorgebracht würden und bemerkt, daß diese Macht bei rohen und ungebildeten Menschen größer zu sein pflege, als bei rationalen und gelehrten Ärzten [2]. Auch diese Ansicht wird jedoch von ihm nur im Sinn anderer Philosophen angeführt und die Art, wie er diese schildert, läßt gewiß nicht abnehmen, daß er in seiner skeptischen Denkweise sich ihnen zugesellen möchte [3]. Wir wollen zwar nicht leugnen, daß er eine Wirkung der Einbildungskraft auch in der Religion angenommen habe, denn jene wie diese hat ihm auch mit den Wirkungen der Gestirne einen Zusammenhang [4]; aber wie er die Sitten der Menschen nicht durch die Ge-

---

1) De fato IV, 6 p. 898 sqq.

2) De incant. 4 p. 51 sqq.

3) Er sagt von ihnen ib. p. 53. Quae omnia, quamquam a profano vulgo non percipiantur, ab istis tamen philosophis, qui soli sunt dii terrestres et tantum distant a caeteris, cujuscunque ordinis sive conditionis sint, sicut homines veri ab hominibus pictis, sunt concessa ac demonstrata.

4) Ib. 10 p. 135.

stirne beherschen lassen wollte, eben so wenig ist er geneigt sie unter das Gebot der Einbildungskraft zu stellen.

Daß seine eigene Ansicht die Religion auf das sittliche Leben bezog, darüber kann man nicht zweifelhaft sein. Überall in seinen Untersuchungen über sie tritt dies deutlich hervor. Wie wenig er auch sonst den Arabischen Auslegern des Aristoteles geneigt ist, ihrer allgemeinen Ansicht von der Religion folgt er doch unbedenklich. Alle Religionen sind ihm Gesetze; sie haben das rechtschaffene Leben des Menschen zum Zweck; daher versprechen sie dem Gerechten Lohn und bedrohn den Ungerechten mit Strafen. Eben hieraus werden nun auch Folgerungen gezogen, welche vielen anstößig für die Religion scheinen werden. Pomponatius ist davon überzeugt, daß die Religionen um ihren sittlichen Zweck zu erreichen, auch solcher Mittel sich bedienen, welche um die Wahrheit sich nicht bekümmern. Ihr Zweck ist nicht Belehrung, sondern sie wissen wohl, daß sie mit Menschen zu thun haben, deren Geist in die Materie versenkt ist, von welchen nur wenige zur Wissenschaft sich erheben können; daher gebrauchen sie Fabeln und Gleichnisse um uns zum Guten anzutreiben; mit Ärzten und Ammen sind sie zu vergleichen, welche wohl wissen, daß die Kranken und die Kinder die Wahrheit nicht vertragen können und ihre Reden nach der Fassungskraft ihrer Zöglinge einrichten; so suchen sie die, welche durch Weisheit sich nicht leiten lassen, durch Drohungen und Versprechungen zur Zügelung der Leidenschaften zu bringen [1]. Wenn nun auch ein solches

1) De immort. 14 p. 103 sqq.

Verfahren anstößig sein möchte, dem Pomponatius scheint es ganz in der Ordnung. Auch von den Philosophen ist er überzeugt, daß sie ihre Geheimlehren haben, welche sie nicht einem jeden mittheilen. Platon und Aristoteles haben auch als Politiker auf die Sitten der Menschen einzuwirken gesucht und dann anders gesprochen, als sie ihren Vertrautesten sich werden enthüllt haben. Dem Aristoteles traut Pomponatius sogar zu sich dessen wohl bewußt gewesen zu sein, daß die Folgerungen seiner Lehre die Freiheit des Willens aufheben, aber doch die Freiheit des Willens behauptet zu haben [1]. Den gewöhnlichen unwissenschaftlichen Menschen soll man die Geheimnisse der Philosophie nicht verrathen; sie sind wie die Esel, welche ohne Schläge ihre Last nicht tragen würden; nur durch Versprechungen von Lohn und durch Androhung von Strafe lassen sie sich leiten [2]. So sehen wir wohl, daß Pomponatius der Religion keinen Vorwurf machen will, wenn er die praktische Bedeutung ihrer Lehren hervorhebt.

Aber freilich einem Lehrer, welcher von solchen Grundsätzen ausgeht, wie wir sie so eben gehört haben, wird man in seinen einzelnen Äußerungen nicht ohne Weiteres trauen dürfen. Um seiner Meinung auf den Grund zu kommen wird man alle seine besondern Lehren im Zusammenhang seiner Überzeugungen zu prüfen haben.

Die allgemeinen Untersuchungen über die Gründe des

1) De fato III, 10 p. 729.

2) Defens. 36. fol. 108 col. 2. Arcana enim philosophorum non sunt propalanda vulgaribus et idiotis.

Seins und des Denkens kümmern den Pomponatius bei Weitem weniger als die Untersuchung über den Menschen. Daß er eine sehr hohe Meinung von ihm gehabt hätte, können wir nicht sagen. Er warnt uns den Menschen nicht zu sehr zu erheben. Wenn wir die Erfahrung zu Rathe zögen, würden wir ihn schwach und elend finden. Zwar im Vergleich mit den übrigen vergänglichen Dingen dürfte man ihm den ersten Grad des Adels zugestehn; aber gegen das Ewige gehalten ist er fast nichts [1]). Einen Antheil am Ewigen könnte man ihm wohl zuschreiben; weil er das Allgemeine erkenne, obwohl diese Erkenntniß sehr schwach und dunkel sei; nur im Besondern erkenne er das Allgemeine, vermittelst der Sinne und in Verbindung mit der Materie [2]). Pomponatius bekennt sich zu der Meinung, daß zur Vollständigkeit der Welt die verschiedenen Grade der Dinge, welche möglich sind, auch wirklich sein müssen, und von diesen Graden hat der Mensch den mittlern inne, zwischen den Thieren und den Göttern, zwischen dem Materiellen und Immateriellen, zwischen dem Vergänglichen und Ewigen [3]). Durch seine Thätigkeiten kann er an dem einen und dem andern Grade Theil haben und gewissermaßen alles werden, weswegen er auch nicht mit Unrecht der Mikrokosmos genannt worden ist [4]). Aber eben weil dem Menschen nur diese mittlere Stelle zu Theil geworden ist, darf er sich über sie nicht erheben wollen. Wenn er nach seiner

---

1) De immort. 12 p. 74 sq.; de fato IV, 6 p. 911.
2) De immort. 10 p. 65; 12 p. 74.
3) De fato V, 7 p. 977 sq.
4) De immort. 14 p. 117 sqq.; de fato V, 7 p. 980.

Seligkeit strebt, so muß er in seiner Weise nach ihr streben. Nach Gleichheit mit Gott soll er nicht streben; er kann Gott nicht erkennen, wie Gott sich selbst erkennt [1]). Alles zu wissen ist dem Menschen nicht gestattet; sein Erkennen ist an die Zeit gebunden; es verfährt in der Weise der Vernunft, welche durch zeitliches Untersuchen hindurchgeht; auch an räumliche Bedingungen ist es geknüpft und seiner sinnlichen Natur nach vom Clima abhängig; mit dem Erkennen der Intelligenzen, welches die Wahrheit durch Anschauung ergreift, läßt es sich nicht vergleichen. Nur ein Schatten, eine Spur des Verstandes, welcher die Wahrheit schaut, kommt dem Menschen zu; besser wird ihm Vernunft als Verstand beigelegt. Die Vereinigung des möglichen mit dem thätigen Verstande darf nicht als Zweck des Menschen gesetzt werden. Auf der Grenze des Materiellen und des Immateriellen stehend hat er wohl einen Geruch des letzteren und darin etwas mit den Göttern gemein, weiß aber vom Immateriellen nur wenig, ja kann selbst von der Natur nur wenig erkennen [2]). In diesem Blicke auf die Schwachheit unseres Verstandes spricht sich Pomponatius auch für den Glauben aus. Wir müssen den Sinnen vertrauen, mehr als der Vernunft. Wenn ein Widerspruch zwischen beiden sich zeigt, haben wir mehr der Erfahrung und dem Versuch zu glauben, als den Gründen der Philosophie. Auch die ersten

---

1) Defens. 15.

2) De immort. 4 p. 20; 8 p. 29 sqq.; 9 p. 52. Aliquid immaterialitatis odorat. — — Verius et ratio quam intellectus appellari dicitur. Non enim, ut ita dixerim, intellectus est, sed vestigium et umbra intellectus.

Grundsätze der Vernunft können wir nicht beweisen; wir müssen ihnen glauben. Wenn nun schon bei der Erkenntniß des Natürlichen dies uns begegnet, daß wir auf den Glauben uns verwiesen sehen, um wie viel mehr werden wir bei der Erkenntniß des Übernatürlichen in diesem Fall sein. Da müssen wir den Söhnen Gottes, wie auch Platon sagt, Glauben schenken, weil es für das Übernatürliche keine Vernunftgründe giebt, und sollten auch Gründe unserm Glauben zu widersprechen scheinen, so haben wir das nur unserer Schwachheit zur Last zu legen. Alles dies bringt Pomponatius vor um Zweifel niederzuschlagen, welche aus Vernunftgründen gegen Naturerscheinungen sich zu ergeben scheinen [1]). Nur gar zu leicht können wir uns irren und die menschliche Weisheit ist fast immer in Irrthum. Gewiß ist es, daß sie aus natürlichen Gründen allein die Geheimnisse Gottes nicht durchbringen kann. Daher sollen wir uns beruhigen bei den Festsetzungen der Kirche, welche vom heiligen Geiste geleitet wird [2]).

Diese niedrige Schätzung des Menschen, welche Pomponatius verräth, erstreckt sich nicht allein auf seinen Verstand, sondern auch auf seine sittlichen Kräfte. Er äußert die Meinung, daß die Tugend sehr selten, das Laster sehr häufig sei unter den Menschen, so daß in hundert oder tausend Jahren wohl kaum ein guter Mensch gefunden werde [3]). Aber ein Unterschied ist doch sehr merk-

1) De react. II, 1 fol. 30 col. 4 sq.
2) De fato. Epil. p. 1033.
3) Ib. II, 6 p. 605. — — stante universo ut stat, sc.

würdig, welchen er zwischen den wissenschaftlichen und den sittlichen Kräften des Menschen macht. Wärend er behauptet, daß kein Mensch die reine Wahrheit erkennen könne, will er doch nicht leugnen, daß eine reine Sittlichkeit dem Menschen möglich sei. Vielmehr in der reinen Sittlichkeit sucht er den wahren Werth des Menschen und verlangt von einem jeden, daß er nach ihr strebe. Der praktische Verstand macht den Menschen zum Menschen. Wer nicht ein verstümmelter Mensch ist, der wird ihn gewinnen können in vollkommenem Maße. Der theoretische Verstand dagegen kommt nur wenigen in einiger Vollkommenheit zu und eben so ist es nicht weniger mit dem künstlerisch bildenden Verstande. In beiden soll und kann der Mensch seine Vollkommenheit nicht suchen; in beiden findet eine verschiedene Vertheilung der Gaben statt und nur nach einem gewissen Maße ihrer Ausbildung wird ein jeder streben können, wärend im praktischen Verstande ein jeder Vollkommenheit suchen soll [1]).

Wir werden hieraus abnehmen, daß der Gesichtspunkt des Pomponatius, von welchem aus er über den

---

quod rarissimae sint virtutes et paucissimi sunt (l. sint) boni, mali autem undecunque profluant et omnes fere sint mali, ut in centum mille (l. vel mille) annis vix unus bonus reperiatur.

2) De immort. 14 p. 92. Operativus autem intellectus vere convenit homini et unus quisque homo non orbatus perfecte eum consequi potest et secundum eum dicitur bonus et malus, secundum vero speculativum et factivum nisi secundum quid et cum determinatione. Ib. p. 93. Quare universalis finis generis humani est secundum quid de speculativo et factivo participare, perfecte autem de practico.

Menschen und alsdann auch weitergehend über die Welt und Gott sich zurecht zu finden sucht, ein praktischer ist. Hierin finden die zweifelhaften Überlegungen, durch welche er sich hindurchwindet, ihren Halt. Gut zu sein ist jedem Menschen geboten; dieser Pflicht soll sich niemand entziehn; er kann ihr genügen; dagegen das Wissen und die Kunst des Menschen ist mancherlei Bedingungen unterworfen; wenn sie von uns in geringerm Grade erreicht werden, so darf uns dies keinen Vorwurf zuziehn. Wollen wir den Gedanken des Pomponatius auf den Grund kommen, so werden wir uns zunächst an seine Untersuchungen über das sittliche Leben des Menschen zu halten haben.

Als Bedingung des sittlichen Lebens ist vor allem die Freiheit des Willens anzuerkennen. Es scheint daß wir sie erfahren in uns selbst, indem wir die Macht zu verspüren glauben, was wir thun, sowohl zu thun als zu lassen[1]). Mit diesem Beweise aus der Erfahrung ist jedoch Pomponatius nicht zufrieden gestellt. Er könnte nur darauf beruhn, daß wir die Ursachen, welche unsern Willen bestimmen, nicht bemerken[2]). Unser Wille wird durch den Verstand bestimmt; durch einen Schluß über das Gute, welches wir begehren, über das Böse, welches wir fliehen sollen, gelangen wir zu dem Entschlusse unseres Willens; da nun der Verstand in natürlicher und nothwendiger Weise erkennt[3]), so scheint die Erkenntniß

1) De fato II, 1 p. 528.
2) Ib. II, 7 p. 634.
3) Ib. III, 7 p. 706.

der Vordersätze den Entschluß nothwendig herbeizuführen. Doch würde dagegen geltend gemacht werden können, daß zwar, wenn der Schluß vollzogen wird, das Ergebniß nicht anders ausfallen kann, als es die Vordersätze erheischen, daß wir aber auch den Schluß zurückhalten können, ohne allen weitern Grund [1]). Wer die Freiheit des Willens behaupten will, der muß den Grundsatz leugnen, daß eine Ursache nicht zwei verschiedene und entgegengesetzte Wirkungen, Ruhe und Bewegung, Vollziehung und Aufschiebung des Entschlusses, hervorbringen könne. Die Aristotelische Lehre, welche jede Bewegung aus einer frühern Bewegung nothwendig erfolgen läßt, kann eine solche Freiheit des Willens nicht zugeben [2]). Was der freie Wille will, dafür giebt es weiter keine Ursache; nur weil es ihm gefällt, darum will er [3]). Es mögen wohl Veranlassungen zum freien Willen vorhanden und nöthig sein; aber sie dürfen den Willen nicht zu ihrer nothwendigen Wirkung haben. Der freie Wille kann wohl gehindert, aber nicht gezwungen werden; er bedarf der Ma-

---

1) Über das Verhältniß des Willens zum Verstande werden weitläuftige Untersuchungen angestellt de fato III, 2 sqq. Nirgends häufen sich die Zweifel, auch gegen die Aristotelische Lehre so sehr als bei diesen Untersuchungen.

2) Ib. III, 10. Ante motum de necessitate est motus. — — Quo dato, quidquid evenit, inevitabiliter evenit offertque (l. auferturque) liberum arbitrium. Quod si salvare volumus, oportet illud principium negare, scilicet quod idem eodem modo se habens non possit producere diversa, ut quietem et motum, suspendere actum et non suspendere.

3) Ib. IV, 6 p. 906. Immediate hoc est ex voluntate, neque alia causa quaerenda est.



terie als eines Objects, aber nicht als eines Subjects seiner Handlung [1]).

Indem nun Pomponatius sich gedrungen fühlt von seinem praktischen Standpunkte aus die Freiheit des Willens zu behaupten, sieht er wohl die Widersprüche ein, welche die Philosophen dagegen erheben werden. Der Aristotelischen Philosophie jedoch, welche in diesem Lehrstücke nicht folgerichtig ist, schenkt er dabei weniger Aufmerksamkeit als der stoischen. Durch sie wird er auf den Widerstreit zwischen Freiheit des Menschen und Vorsehung Gottes geführt, welcher schon den Laurentius Valla beschäftigt hatte. Die stoische Lehre behauptet die Vorsehung Gottes, zieht aber aus ihr die Folgerung, daß alles dem Geschick unterworfen sei und dem Menschen keine Freiheit zukomme. Das Christenthum sucht die Vorsehung Gottes mit der Freiheit zu vereinigen; wie aber beide mit einander sich verbinden lassen, leuchtet nicht ein. Wenn man beide für sich betrachtet, Freiheit und Vorsehung Gottes, so scheint eine jede für sich Wahrheit zu haben; wenn man sie aber beide mit einander vergleicht, so wird man zu der Ansicht geführt, daß sie einander widersprechen, und nicht neben einander bestehen können [2]). Daher scheint die Lehre der Stoiker folgerichtiger zu sein als die christliche [3]). Ja Pomponatius ist geneigt anzunehmen, daß jener Lehre aus natürlichen Gründen nicht widersprochen werden könne [4]); nur ein Punkt läßt ihm

1) De incant. 10 p. 182; 193; 12 p. 224.
2) De fato II, 1 p. 529.
3) Ib. II, 7 p. 652.
4) Ib. V. Epil. p. 1010.

Zweifel zurück und erinnert ihn an die Trüglichkeit unseres menschlichen Verstandes, so daß er doch lieber der übernatürlichen Offenbarung vertrauen will, welche nicht irren kann, ja alle seine Kräfte anspannt um die Schwierigkeiten, welche der christlichen Lehre sich entgegenstellen, möglichst zu beseitigen. Es ist das Vorhandensein der Sünde, welches ihm auch gegen die stoische Lehre Bedenken erregt. Die Stoiker leugnen dasselbe nicht; indem sie aber alles von der Vorsehung verhängen lassen, machen sie Gott zum Urheber der Sünde und lassen ihn sündigen [1]. Dies scheint dem Pomponatius unerträglich. Er würde es sich gefallen lassen, daß in dieser Welt Unvollkommenheit wegen der Gegensätze der Dinge, wegen ihrer Gradunterschiede unvermeidlich sei, daß aber hieraus auch die Unvermeidlichkeit der Sünde folge, kann er nicht zugeben. Die Veränderlichkeit der Materie, die Vergänglichkeit der materiellen Dinge verlangt die Sünde nicht [2]. Wenn auch die Verschiedenheit der Dinge zur Schönheit der Welt verlangt wird, so würde ihm doch eine Welt, welche ohne Sünde wäre, schöner zu sein scheinen, als eine Welt, in welcher die Mannigfaltigkeit der Dinge durch die Sünde vermehrt würde [3]. Daher kann er nicht dazu stimmen, daß die Sünde auf Gott oder

1) L. l. Der Zusammenhang ist nicht ganz deutlich wie öfters beim Pomponatius.

2) Ib. IV, 6 p. 893. Peccare est naturale, ut distinguitur contra violentum, quoniam est voluntarium, non tamen peccare est intentum a natura, neque est ipsius naturae, sed voluntatis. Ib. p. 895.

3) Ib. V, 9 p. 1004.

auf die Natur, welche in der Gewalt Gottes steht, zurückgeführt werde. Der Wille sündigt, wie es ihm gefällt; dafür giebt es weiter keine Ursache [1]). Wir haben hierin etwas Zufälliges anzuerkennen, welches noch von den Zufälligkeiten der Natur unterschieden ist [2]).

Man wird nicht übersehen dürfen, daß diese Untersuchungen in die allgemeinsten Lehren der Metaphysik eingreifen, wie Pomponatius sehr wohl einsieht. Eben daher mag es kommen, daß er nicht ohne Zweifel zum Abschluß über sie gelangt. Denn auf wie mancherlei Voraussetzungen beruhen jene Lehren. Dennoch bekennt sich Pomponatius zu einer bestimmten Lehrform über das Verhältniß der Welt zu Gott, auf welche er an verschiedenen Stellen seiner Schriften zurückkommt. Gegen den Atheismus entscheidet er sich ohne Bedenken. Der Antheil, welchen unser theoretischer Verstand an der Erkenntniß des Ewigen hat, beglaubigt uns die Principien, welche niemand nicht weiß, welche wie die Thüren in jeder Wissenschaft sind. Zu diesen Principien gehört auch der Gedanke Gottes, des Seienden, des Einen, Wahren und Guten [3]). Gott als letzten Grund, welchem kein anderer Grund beigegeben ist, bringt alles unmittelbar durch seine Gedanken oder Ideen hervor, wärend die Intelligenzen, welche der Bewegung der Gestirne vorstehn, nur mittelbar durch die Gestirne und wir nur durch unsere körperlichen Werkzeuge, durch Geist und Blut,

---

1) Ib. IV, 6 p. 906.
2) Ib. p. 907 sq.
3) De immort. 14 p. 90.

etwas bewirken können [1]. Alle Ideen Gottes sind aber in einer Idee, der Idee der Welt, vereinigt, weil sein Wesen einfach ist, und daher ist diese Welt, welche Gott hervorgebracht hat, auch als eine Einheit zu betrachten, welcher kein Glied ihres Zusammenhangs fehlen darf. Alles, was möglich ist, muß in ihr sich finden, alle mögliche Grade der Dinge, das Vernünftige wie das Unvernünftige, die reinen Intelligenzen, welche Freiheit haben, aber nicht Freiheit zu sündigen, wie die unvollkommenen Intelligenzen, denen Freiheit beiwohnt zu sündigen und nicht zu sündigen [2]. Alles dies hat Gott von Ewigkeit gewollt, aber nicht von Ewigkeit gemacht; denn die Welt ist geworden; sie hat einen Anfang in dem zufälligen Willen Gottes. Anders zwar lehrt Aristoteles; seine Lehre aber von der Ewigkeit der Welt ist sophistisch, kindisch und dagegen die christliche Lehre von der Schöpfung der Welt anzunehmen, wenn gleich sie unsern Verstand übersteigt [3]. Wenn wir Gott in seiner Hervorbringung anderer Wesen eine zufällige Wirksamkeit nicht zuschreiben wollten, so würde das unwandelbare Schicksal der Stoiker folgen und alles würde ewig sein [4]. Wenn Aristoteles zugiebt, daß unser Wille zufällig handeln könne, so folgt, daß wir noch weniger Gott diese Macht

1) De act. reali 1; de incant. 3 p. 35 sq.

2) De fato V, 7 p. 976 sq.

3) Ib. p. 975. Dico igitur, quod deus ab aeterno voluit producere hoc universum, quod videmus, non tamen pro aeterno, sed pro novo, veluti ecclesia determinat. Ib. II, 5 p. 584; III, 10 p. 728; V, 4 p. 942; de immort. 8 p. 28, wo aber nur von der Schöpfung der Seele die Rede ist.

4) De fato V, 2. p. 916 sqq.

absprechen dürfen [1]). Freilich erhebt sich dagegen der Einwurf, daß die zufällige Wirksamkeit eine Veränderung in sich schließe, welche Gott nicht zugeschrieben werden darf; aber dieser Einwurf läßt sich vielleicht lösen. Was Gottes äußere Wirksamkeit vollbringt, fügt der Vollkommenheit seines Wesens nichts zu. Sein Wille die Welt hervorzubringen war von Ewigkeit vorhanden; als in Folge desselben die Welt wurde, änderte sich dadurch für ihn nichts. Gott bleibt derselbe, mag die Welt sein oder nicht sein [2]). Der Ausdruck zufällig, von Gottes Willen gebraucht, will daher auch nur sagen, daß der Gegensatz desselben keinen Widerspruch in sich schließen würde [3]). Ein solches nur zufälliges und das Wesen Gottes nicht treffendes Verhältniß der veränderlichen Dinge zu Gott haben wir unstreitig anzunehmen, wenn wir das Wesen Gottes nicht in die Veränderungen der Welt verwickeln, wenn wir wegen der Unvollkommenheit der Welt, welche Gott nun eben gewollt hat, seine Vollkommenheit nicht leugnen wollen [4]). Ganz besonders aber ist diese Annahme nöthig um die Freiheit unseres Willens zu retten. Denn wenn sie bestehen soll, so wird die zufällige Wahl unseres Willens doch keine Veränderung in Gott hervorbringen dürfen.

Das Dasein freier Wesen gehört aber zur Vollständigkeit der Welt, auch solcher Wesen, welche sündigen

---

3) Ib. III, 10 p. 728; V, 2 p. 921.

4) Ib. V, 2 p. 923 sqq.

5) Ib. V, 4 p. 946. Sed pro tanto dicitur contingens, quoniam non repugnat oppositio talis determinationis esse.

1) Ib. V, 9 p 1009.

und nicht sündigen können, obgleich dies eine Unvollkommenheit in sich schließt[1]. Denn die Unvollkommenheit ihrer Glieder konnte der Welt nicht erspart werden. Daher ist auch das Übel in der Welt nothwendig, und mit Gottes Willen. Wer es aufheben wollte, der würde die Verschiedenheit der Dinge und die Schönheit der Welt angreifen[2]. Alles Gute und alles Übel der Natur ist von Gott; nur das sittliche Böse ist unsere Schuld und hängt von unserm Willen ab[3]. Gott hat uns zwar das Vermögen gegeben zu sündigen und thierisch zu werden, aber nicht damit wir sündigten und wie die Thiere lebten; das hat er vielmehr unserm freien Willen überlassen; wir können es vermeiden; sonst würde Gott der Urheber der Sünde sein[4]. Wir müssen die unvermeidlichen Mängel der Natur von den Mängeln unterscheiden, welche aus unserm Willen stammen. Das Unvermeidliche der Natur kann selbst vom geschaffenen Verstande vorausgesehn werden, ehe es wirklich wird; was dagegen vom Willen ausgeht, kann nur Gott in seinem ewigen Verstande vorauswissen, der geschaffene Verstand aber nicht[5].

Hierbei kommt nun auch die Prädestinationslehre in Frage. Pomponatius warnt uns davor aus dem Vorherwissen Gottes, welches auch über die vermeidlichen Dinge sich erstreckt, auf die Vorherbestimmung aller Dinge

---

1) Ib. V, 7 p. 977.
2) De incant. 12 p. 255.
3) Ib. p. 267.
4) De fato V, 7 p. 978.
5) Ib. IV, 3 p. 832; 839; 4 p. 849.

zu schließen. Wir würden dadurch die vermeidlichen Dinge nur zu unvermeidlichen machen. Die Prädestinationslehre sieht Pomponatius für ein schwieriges Räthsel an; in aller Bescheidenheit jedoch, indem er sich dem Urtheil der Kirche unterwirft, geht er doch an dessen Lösung. Darüber ist ihm kein Zweifel, daß die Lehre von der doppelten Prädestination verworfen werden müsse, in dem Sinne nemlich, daß Gott einen Theil der Menschen zum Guten und zur Seligkeit, einen andern Theil zum Bösen und zur Verdammung bestimmt hätte. Dies würde schlimmer sein als die Annahme des stoischen Schicksals. Es würde die Sünde als ein Werk Gottes darstellen [1]). Wenn dafür angeführt wird, daß Gott seine Gerechtigkeit in der Verurtheilung der Verdammten habe offenbaren müssen, so giebt Pomponatius zu bedenken, daß Gott sein unendliches Wesen doch nicht ganz in dieser endlichen Welt habe offenbaren können; es müßte denn sein, daß es in jeder schöpferischen Thätigkeit, auch in der Schöpfung eines Flohs sich verkünde [2]). Die Ungewißheit der Menschen über das endliche Geschick, welches ihnen bestimmt sei, würde sie zur Verzweiflung oder zur Faulheit treiben müssen [3]). Einer solchen verworrenen und schädlichen Lehre glaubt Pomponatius sich entgegensetzen zu müssen, in welcher Verehrung auch ihre Urheber stehn mögen. Seine Ansicht von den weltlichen Dingen und ihrem Verhältniß zu Gott giebt ganz abweichende

1) Ib. V, 6 p. 962.
2) Ib. p. 959 sqq.
3) Ib. p. 974.

Ergebnisse. Gott hat dem Menschen das Vermögen zu sündigen nur gegeben, damit er eifrig im Streit gegen die Sünde sich erweise und die Tugenden gewinne, welche nur schwierig zu erreichen sind. So soll jeder Mensch gut und selig werden, obgleich es auch jedem möglich ist nach seiner Natur und der Freiheit, welche ihm beiwohnt, zu sündigen und der Glückseligkeit verlustig zu gehn. Gott haßt und verdammt kein Geschöpf; vielmehr liebt er alle Geschöpfe, so wie der Künstler sein Werk liebt. Daher will er auch, daß alle Menschen die Seligkeit erreichen, welche ihrer Natur gemäß ist; daß sie dieselbe aber erreichen, wird von ihrem guten Willen abhängen. Wenn sie dagegen sündigen sollten, so werden sie auch die natürlichen Strafen der Sünde treffen. Nun sind aber die Menschen verschieden; die Menschheit ist eine kleine Welt und deswegen müssen viele Verschiedenheiten in ihr vorkommen zur Vollkommenheit der ganzen Art [1]). Deswegen hat Gott jedem Menschen eine besondere Natur, eine besondere Gabe verliehen; diese soll er mit freiem Willen gebrauchen und zur Vollkommenheit ausbilden; dann werde ihm auch die natürliche Seligkeit nicht fehlen, welche den Heiden eben so wenig als den Christen versagt sei. Damit streitet es jedoch nicht, daß einige Menschen vorzüglichere Gaben erhalten haben, als andere. Dies liegt in der Anordnung der Dinge, welche Verschiedenheit der

2) Ib. V, 7 p. 980. Dicimus adhuc, quod cum humana natura est veluti quoddam universum (nam et a sapientibus hujus saeculi dictus est homo minor mundus) ideo multae debent esse diversitates in humana natura pro speciei diversitate. De immort. 14 p. 94.

Menschen verlangte. Und hieran, meint nun Pomponatius, lasse sich auch die Lehre von der doppelten Prädestination anschließen, nur in einem andern Sinne als dem gewöhnlichen. Man könnte annehmen, daß einige Menschen nur zu ihrer natürlichen Vollkommenheit bestimmt wären, andere dagegen auch übernatürliche Gaben erhalten hätten um der Gnade und der Glorie theilhaftig zu werden, welche Gott seinen Auserwählten vorbehalten habe [1]). Aber auch diesen würde dies nur zu Theil werden, wenn sie zu der Gnade auch ihren freien Willen hinzufügten. Denn dazu bequemt sich Pomponatius nicht zuzugestehn, daß die Gnade unwiderstehlich im Menschen wirke; die Freiheit seines Willens behält er ihm unter allen Umständen vor. Es sind viele berufen, aber wenige auserwählt [2]).

Es läßt sich nun wohl denken, daß auch gegen diese Lehre Pomponatius viele Zweifel hegt. Er sucht sie aber alle zu lösen, und daß ihm dies einigermaßen gelinge, dafür haben seine Annahmen gesorgt, daß die Wirksamkeit Gottes nach außen sein ewiges Wesen nicht berühre und daß der ewige Verstand Gottes das Zeitliche vor-

1) De fato V, 7 p. 980 sqq. His adjungimus quod quamquam sic sit, quod deus voluerit ab aeterno omnes homines esse beatos, intelligendum tamen est de beatudine, quae debetur homini ex puris naturalibus, ad quam per pura naturalia pervenire possunt. Quam beatitudinem multos ex gentibus existimo habuisse, qui vixerunt secundum regulam naturae. Praeter autem hanc beatitudinem deus dedit et ordinavit aliquibus hominibus aliam beatitudinem longe excellentiorem, ad quam homo ex puris naturalibus pervenire non potest.

2) Ib. p. 985.

herwisse ohne es vorherzubestimmen. Aber das Unsichere jener Annahmen, die er machen zu müssen glaubt, kann er sich doch nicht verhehlen. Daher schließen seine Untersuchungen, welche die Freiheit des Willens behaupten sollen, mit einer Unterwerfung unter den Glauben [1]).

Ob diese Unterwerfung aufrichtig gemeint sei? Wir haben keine Ursache daran zu zweifeln, es müßte denn sein, weil man einen Manne, der einmal im Rufe der Ketzerei steht, nicht trauen dürfe. Er hat uns eine ausführliche Lehre über diesen Punkt entwickelt; sie steht mit seiner sonstigen Denkweise in bester Übereinstimmung und wenn er sie behauptet, so bietet sie nicht einmal die Wahrscheinlichkeit dar ihn gegen die Verketzerungen der Theologen zu sichern. Man wird bei ihr jedoch nicht vergessen dürfen, in welchem skeptischen Sinn Pomponatius die Lehren der Kirche und der Philosophie einander gegenüberstellte. Er gehört zu den Männern, welche davon überzeugt sind, daß wir die sittlichen Grundlagen unserer gesellschaftlichen Ordnung nicht aufgeben dürfen; sie beruhen ihm, darin ist er noch ganz der hierarchischen Ansicht zugethan, auf den Gesetzen der Religion. Er vergleicht nun die Grundsätze der Religion mit den Lehren der Philosophen. Der Widerspruch zwischen beiden entgeht ihm nicht. Er möchte weder den erstern noch den

1) Ib. V, 9 p. 1009. Deus potuisset facere universum majus et minus, quam hoc sit. — — Quod autem non fecerit, est, quoniam noluit. — — Et quamquam plures et perfectiores posset facere, non tamen facit, quoniam non vult, neque in hoc alia est quaerenda causa, et quamquam auribus philosophorum ista videantur deliramenta, tamen standum est auctoritati canonicae scripturae.

letztern ganz Unrecht geben. Die Gesetze kümmern sich um die Wahrheit nicht, sondern nur um die Sitten. Die Philosophie sucht die Wahrheit, aber nur mit beschränktem Verstande. Sollte sie nun ein Recht haben die Grundsätze des sittlichen Lebens zu untergraben? Da sucht er vielmehr eine bescheidene Denkweise sich auszubilden, welche im Bewußtsein der Schranken unserer Erkenntniß die Folgerungen der Philosophie mäßigt und sie so viel als möglich in Einklang mit den Annahmen des sittlichen Lebens setzt. Hieraus wird man sich erklären können, warum er vor allen Dingen die Freiheit des Willens vertheidigt, sie auch gegen die Lehren der Theologie vertheidigt, welche sie gefährden, warum er dann auch eine Wirksamkeit Gottes in Erschaffung und Erhaltung der Welt lehrt, welche analog der menschlichen Freiheit für diese keine Gefahr bringt.

Von diesem Gesichtspunkte aus wird man seine Ansicht der Dinge begreifen können. Sie wendet sich vorherschend den Punkten zu, welche das sittliche Leben der Menschen betreffen ohne dessen Zusammenhang mit der übrigen Welt außer Augen zu lassen. Gott hat, wie Platon lehrt, einem jeden Dinge das gegeben, was ihm und dem Weltall das Beste ist [1]. So ist auch dem Menschen seine Stelle in dieser Welt verliehen und er ist mit allen Kräften ausgerüstet worden, welche zur Erfüllung seiner Pflichten gehören. Wenn er diesen Pflichten genügt, so wird ihm die Glückseligkeit zu Theil, welche für seine Natur paßt. Nicht was das Beste ist schlechthin,

1) De immort. 14 p. 89.

sollen wir als Zweck eines jeden Dinges ansehn, sondern was ihm verhältnißmäßig ist und ihm von Natur zusteht [1]). Jeder Pflichterfüllung aber folgt der wesentliche Lohn, jeder Übertretung der Pflicht die wesentliche Strafe; denn die wesentliche Belohnung der Tugend ist die Tugend selbst, die wesentliche Strafe des Lasterhaften das Laster [2]). So wie nun die Gaben und Pflichten der Dinge in der Welt vertheilt sind, so nicht weniger in der Menschheit, welche wie ein lebendiges Ganzes gedacht werden muß. Sie besteht aus vielen Gliedern, die zur Gemeinschaft des sittlichen Lebens bestimmt sind. Jeder Mensch bildet ein solches Glied und hat in der Gesellschaft der Menschen sein ihm eigenthümliches Amt und seine Pflicht, alle zusammen zu einem gemeinschaftlichen Zwecke [3]). In dieser Verbindung der Menschen unter einander findet nun eine natürliche Ungleichheit der Einzelnen ohne Zweifel in der Art statt, daß der eine seinen Verstand für das eine äußere Geschäft, der andere für ein anderes hat; aber Pomponatius beschränkt sie hierauf nicht, sondern dehnt sie auch auf den wissenschaftlichen Verstand aus, wie schon früher bemerkt. Denn der speculative Verstand ist, wie Platon und Aristoteles be-

1) Ib. p. 87. Non tamen quod est magis bonum, debet unicuique rei pro fine assignari, sed solum secundum quod convenit illi natura et ei proportionatur.

2) Ib. p. 100 sq. Praemium essentiale virtutis est ipsamet virtus, quae hominem felicem facit. — — Poena namque vitiosi est ipsum vitium, quo nihil miserius, nihil infelicius esse potest.

3) Ib. p. 87. Est et maxime memoriae mandandum, quod totum genus humanum uni singulari homini comparari potest etc.

zeugen, nicht sowohl eine Sache der Menschen, als der Götter; wenn daher auch alle Menschen an ihm Antheil haben, so denken doch nur wenige genau und die Wenigsten in vollem Maße. Daher kommt es, daß die Wissenschaften unter viele Gelehrte von verschiedenen Fächern sich vertheilen und ein jeder nicht das Ganze derselben besitzt, sondern eine gewisse Weite der Vertheilung unter ihnen herscht. Die Gelehrten sind gleichsam das Herz der Menschheit; aber eben deswegen gehört der wissenschaftliche Verstand, welchen sie pflegen, auch nur zu den besondern Gaben, welche unter den Menschen in verschiedener Weise vertheilt sind [1]. Anders dagegen verhält es sich mit dem praktischen Verstande. Von ihm hat ein jeder zur Genüge und das volle Maß; denn jeder soll seine Pflicht erfüllen können ohne alle Ausnahme; nur dadurch kann die menschliche Gesellschaft in ihrer Ordnung erhalten werden und dazu muß daher auch ein jeder die hinreichende Kraft, den genügenden praktischen Verstand erhalten haben. Hierin sind sich alle Menschen gleich und ein jeder kann sich als rechtschaffener Mensch denselben Werth beilegen, wie jeder andere. Sittlich gut soll ein jeder in demselben Grade sein, wie alle übrigen; das verlangt die Zweckmäßigkeit der Welt, wärend es unzweckmäßig sein würde, wenn ein jeder in demselben Grade Metaphysiker, Arzt, Schmid oder Zimmermann sein sollte [2].

Man wird die durchaus praktische Wendung dieser

---

1) Ib. p. 91.
2) Ib. p. 92.

Lehre nicht verkennen. Der praktische Verstand ist dem Pomponatius die Hauptsache. Er ist der Herscher über den ganzen Menschen, so wie er den eigenthümlichen Charakter des Menschen bezeichnet; denn er schreibt sowohl dem werkthätigen als dem wissenschaftlichen Verstande die Pflicht vor, welche beide zu übernehmen haben, damit der Mensch seiner Stelle in der Menschheit und in der Welt sich gewachsen zeige. Diese Lehre hängt mit der allgemeinen Weltansicht des Pomponatius auf das genaueste zusammen. Sie ist nur eine Folgerung, welche sich ihm daraus ergiebt, daß die Vollkommenheit der Welt von der Ordnung ihrer Theile abhänge und daß der Mensch seinen freien Willen, der ihn in die Mitte der Dinge stellt, nur dazu erhalten habe um dieser Ordnung zu dienen und in der Übereinstimmung mit ihr seine Glückseligkeit zu finden.

Auf das genaueste hängt auch hiermit zusammen die Lehre des Pomponatius von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, welche ihm die Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen und der Nachwelt hauptsächlich zugewendet hat. Das Problem, welches in dieser Lehre liegt, wird von ihm mit der Frage, ob die Welt ewig oder geschaffen sei, verglichen. Beide scheinen ihm aus bloß natürlichen Gründen nicht gelöst werden zu können [1]). Auch hat die Frage nach dem Ende der Seele mit der Frage nach ihrem Anfange einen natürlichen Zusammenhang. Die Lehre des Aristoteles kann weder die Schöpfung der Seele noch ihre Unsterblichkeit annehmen [2]). Doch finde ich nicht,

1) Ib. 15 p. 120.
2) De incant. 10 p. 133; 13 p. 310.

daß die Zweifel des Pomponatius an der Unsterblichkeit der menschlichen Seele so genau mit der Aristotelischen Lehre zusammenhängen, wie man gewöhnlich angenommen hat. Zwar glaubt er behaupten zu müssen, daß Leib und Seele des Menschen auf das innigste mit einander verbunden sind, nicht wie Bewegendes und Bewegtes, sonst würden sie nicht enger mit einander verbunden sein als die Ochsen mit dem Wagen, sondern wie Materie und Form [1]); aber er folgert doch hieraus nicht, was gefolgert werden konnte, daß die Seele des Körpers als ihres Subjects bedürfe. Vielmehr läßt er diese Ansicht der Peripatetiker, nachdem er sie erwähnt hat [2]), gegen die andere Ansicht fallen, daß die vernünftige Seele ohne Körper nicht sein könnte, weil sie desselben als eines Objects ihrer Thätigkeiten bedürfe [3]). Seine Ansichten hierüber hängen von der Rolle ab, welche er dem Verstande in der Welt zutheilt. Er erscheint ihm als ein selbständiges, von der Materie unabhängiges Wesen. Nur deswegen ist er im Stande das Ewige zu denken und die Ideen und Gründe der Dinge zu erkennen. Einen solchen Verstand schreibt er den Intelligenzen zu, welche die Gestirne bewegen. Zu ihrem Denken bedürfen sie keiner Organe; sondern nur sofern sie bewegen, sind sie mit einem Organ verbunden [4]). Dieser Verstand der höhern

1) De immort. 6 p. 22.
2) Ib. 4 p. 20.
3) Ib. 9 p. 55.
4) L. l. Intellectus enim absolute et qua intellectus est, omnino immixtus et separatus est — — Intellectus etiam, qua intellectus, nullo modo est actus corporis organici, quoniam

Geister würde daher auch keines Leibes als eines Organs seines Denkens bedürfen. Die thierische Seele und die Pflanzenseele, wenn sie auch etwas Immaterielles in sich tragen, weil sie nicht getheilt werden können, sondern ihre Thätigkeiten über das Ganze des Leibes erstrecken [1]), bedürfen offenbar des Leibes zu ihrem Subject und zu ihrem Object. In der Mitte zwischen jener höhern und dieser niedern Art der Seelen muß es nun aber auch noch einen Verstand geben, welcher des Leibes zwar nicht als eines Subjects, aber doch als eines Objects bedarf, und dies ist der menschliche Verstand, welcher in seinem Denken, wie Aristoteles lehrt, an die sinnlichen Bilder der Einbildungskraft sich anschließen und sie zu Objecten seines Nachdenkens machen muß [2]). Hieraus ergiebt sich, daß die Menschliche Seele nicht ohne den Leib sein kann; sie bedarf desselben wenn nicht zu ihrem Subjecte, so doch zu ihrem Objecte und daher scheint die menschliche Seele auch sterblich sein zu müssen, weil der Leib des Menschen dem Tode unterliegt. So hängt diese Lehre von Annahmen über die Ordnung der Dinge in der Welt ab. Sterbliches und Unsterbliches hält Pomponatius für nöthig durch ein Mittleres in Zusammenhang zu setzen [3]). Von dieser Seite würde sie wohl we-

---

intelligentiae non indigent organo ad intelligendum, sed tantum ad movendum. De act. reali 1 fol. 38 col. 2.

1) De nutrit. et augm. I, 23 fol. 130 col. 1.

2) Ib. fol. 130 col. 2; de immort. 9 p. 52 sqq.

3) De immort. 9 p. 59. Sunt itaque in universum tres modi animalium, cumque omne animal cognoscit, sunt et tres modi cognoscendi. Sunt enim animalia omnino aeterna, sunt et omnino mortalia, sunt et media inter haec etc.

niger sich empfehlen, da sie nicht einmal aus der mittlern Stellung des Menschen zwischen den sterblichen und unsterblichen Thieren die völlige Sterblichkeit der menschlichen Seele ableiten kann. Aber sie hat noch eine andere Seite, von welcher sie sich an die Erfahrung anschließt. Sie beruft sich da auf die Natur unseres theoretischen Verstandes, welcher das Allgemeine nur im Besondern erkennen kann und zu der Vorstellung des Besondern des Sinnes und der Einbildungskraft bedarf [1]). Sie beruft sich auch auf den werkthätigen Verstand des Menschen, welcher zur Hervorbringung einer wirksamen Thätigkeit der Lebensgeister und des Blutes bedarf und daher ohne Leib als Object seiner Thätigkeit nichts zu wirken vermag. Da nun ohne den werkthätigen auch der praktische Verstand nichts vollbringen kann, so ergiebt sich, daß alle Theile des menschlichen Verstandes kein Leben haben würden ohne ihre Verbindung mit dem Leibe [2]). Auf diesen letzten Punkt, auf das Verhältniß des praktischen Verstandes zum Leibe, hat man gewöhnlich weniger Rücksicht genommen, als auf die Abhängigkeit unseres speculativen Verstandes von den sinnlichen Thätigkeiten der Seele, weil Pomponatius selbst in seiner Schrift über die Unsterblich-

---

1) L. l. Intermedia vero (sc. animalia) sunt homines, non dependentes a corpore ut subjecto, sed tantum ut objecto, quare neque universale simpliciter, ut aeterna, neque singulariter, ut bestiae, sed universale in singulari contemplantur.

2) De act. reali fol. 38 col. 3. Quapropter peripatetici concordes posuere, quod intellectus practicus movet appetitum, qui appetitus movet spiritus et reliqua instrumenta requisita ad motum, neque ab ipso practico intellectu per se aliquid provenire potest, nisi secundum hunc modum.

keit der Seele auf ihn weniger Gewicht zu legen scheint, und doch mußte er nach der praktischen Richtung seiner Gedanken, welche ihn im Willen und im praktischen Verstande den wahren Menschen erblicken ließ, diesen Punkt in aller Stärke empfinden. Auch tritt von dieser Seite das Schlagende seiner Beweise am stärksten hervor. Er bemerkt, daß unser Wille ohne körperliche Werkzeuge nicht zur Handlung gelangen kann. Der Wille herscht zwar über alle Kräfte unseres Geistes und unseres Leibes; seine Wahl ist frei; er ist immateriell, aber er bedarf eines körperlichen Objects, welches er beherscht [1]). Wie genau hängt dies mit seiner Ansicht von der Welt zusammen. Der Mensch ist ein Theil dieser Schöpfung; an sie muß er in seinem Leben sich anschließen, an seiner Stelle in die Ordnung der Welt eingreifen; da muß er Thätigkeiten nach außen haben; aber diese setzen ein äußeres Object voraus und äußere Werkzeuge, durch welche es bearbeitet werden kann; dies ist seine Bestimmung in der Welt, in welcher er seine praktischen Pflichten zu erfüllen hat; aber ohne Verbindung mit einem körperlichen Object kann er ihnen nicht genügen [2]). Ohne allen Zweifel kann Pomponatius das sittliche Leben des Menschen, in welchem er

---

1) De incant. 12 p. 224. Nam quamquam voluntas sine re corporali non potest in opus exire, est tamen supra res corporales in eligendo; partim enim est materialis, quia sine re corporali operari non potest, partim est immaterialis, quare supra corpus operari potest; indiget enim corpore ut objecto et non subjecto.

2) De act. reali l. I.

den ganzen Werth unseres Lebens sieht, ohne Leib sich nicht denken.

Und dennoch sollte er an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele geglaubt haben, wie er hoch und theuer versichert? Freilich beruft er sich nur auf seinen Glauben; aber wenn er glaubte, würde er nicht auch ein Mittel gesucht haben seine philosophischen Überzeugungen mit seinem Glauben in irgend eine begreifliche Übereinstimmung zu bringen? Hatte er doch einen solchen Versuch auch in seiner Lehre von der Freiheit des Menschen gemacht. In der That steht sein Glaube über diesen Punkt in keinem allzuharten Gegensatz gegen seine philosophischen Grundsätze. Diese behaupten nur, daß die menschliche Seele nicht ohne Leib als Object ihrer Thätigkeit leben könne. So nimmt auch die christliche Religion an, welche deswegen die Auferstehung des Leibes lehrt, von welcher Aristoteles nichts weiß. Daher behauptet Pomponatius, mit Verwerfung der Lehre von der Seelenwanderung, welche ihm aus andern Gründen als eine leere Fabel erscheint, daß nur die christliche Religion nach einer vernünftigen Annahme die Unsterblichkeit der menschlichen Seele behaupten könne[1]. Freilich aber setzt diese Annahme voraus, daß wir

---

1) Apol. III, 3 fol. 73 col. 1. Quare et sola religio christiana rationabiliter habet ponere animorum immortalitatem, caeterae vero religiones omnesque philosophandi modi, qui animos immortales posuerunt, sunt irrationabiliter dicti et omnino fabulosi penitusque abjiciendi ab omni religione et philosophia.

nach unserm Tode durch eine übernatürliche Wirksamkeit Gottes mit unserm Leibe wieder vereinigt werden sollen. Davon kann keine Philosophie etwas wissen und es muß daher auch diese Lehre dem Glauben vorbehalten werden.

Pomponatius stand mit Achillinus, mit welchem er zu Padua und Bologna zu gleicher Zeit lehrte, in einem wissenschaftlichen Wetteifer. Es wird davon erzählt, daß sie in Disputationen sich mit einander maßen und jener dem Gewichte wissenschaftlicher Gründe, welches dieser geltend zu machen wußte, durch witzige Wendungen sich zu entziehen suchte. Man hat hieraus abnehmen wollen, daß ein Gegensatz der Grundsätze unter ihnen geherscht habe. Wir finden nun freilich manche Punkte, in welchen sie nicht mit einander übereinstimmten; auch legte der eine dem Averroes ein Ansehn bei, welches der andere ihm völlig absprach; aber um so überraschender ist es, sie in den meisten Hauptsätzen mit einander in Einklang zu finden. Beide vertheidigten die freie Wirksamkeit Gottes in der Schöpfung der Welt, beide die Freiheit des menschlichen Willens und die Gemeinschaft des menschlichen Geistes mit Gott in den Gedanken unseres wissenschaftlichen Verstandes. In den beiden ersten Punkten beruht ihre Übereinstimmung nicht auf dem Aristoteles, sondern auf der christlichen Lehre; in dem letztern findet sich auch eine bedeutende Abweichung; denn Achillinus will unstreitig dem menschlichen Verstande eine tiefere Erkenntniß der Wahrheit zueignen und legt auf den wissenschaftlichen Verstand ein viel größeres Gewicht, als der

skeptische Pomponatius, der vielmehr in Gebrauch des praktischen Verstandes die Bestimmung des Menschen findet. Man sieht hieraus, daß man auch in der philosophischen Schule doch noch immer mehr in der christlichen Lehre als in den Überlieferungen der Philosophie zu übereinstimmenden Ergebnissen kam. Die Lehre des Pomponatius hat nun unstreitig einen viel größern Eindruck auf Zeitgenossen und Nachwelt gemacht, als die Lehre des Achillinus. Jene hatte allerdings einen folgerichtigern Zusammenhang vor dieser voraus, weil sie den Kern des menschlichen Lebens mit den Gründen der Welt in Übereinstimmung setzte und alles auf die Freiheit des praktischen Willens in Gott wie in Menschen zurückführte. Aber schwerlich werden wir hierauf den größern Eindruck, welchen sie machte, zurückführen dürfen. Denn die Zweifel des Pomponatius wirkten bei weitem mehr, als seine immerhin sehr verfänglichen Lösungen. Die Wirksamkeit dieser Peripatetiker hat etwas Gemeinsames; sie deckte den Widerspruch der philosophischen und der religiösen Autoritäten auf; sie mußte dadurch zum Zweifel an beiden führen und diesen Zweifel hat nun Pomponatius viel offener dargelegt, viel mehr auf seine Gründe zurückgeführt, als Achillinus. Der wissenschaftliche Verstand des Menschen scheint ihm beschränkt durch seine Erfahrung, welche ihn an das Besondere bindet, durch den besondern Kreis seiner Bestimmung in dieser weltlichen Wirksamkeit, durch örtliche und zeitliche Bedingungen. An einen unbedingten Aufschwung desselben zu den höchsten Gründen des Seins ist dabei nicht zu

denken, auch nicht nach dem Tode; denn sollten wir auch fortleben, so würde es doch nur in einem neuen Leibe sein, welcher an eine ähnliche Bestimmung und an ähnliche Bedingungen uns binden würde. Die Vereinigung des möglichen mit dem wirklichen Verstande ist nicht unser Zweck. Wie weit ist Pomponatius von dem Schwunge der Platoniker entfernt, welcher uns zur Erkenntniß des Höchsten führen möchte, wie weit auch von der christlichen Lehre, welche als Preis des Glaubens uns das Schauen Gottes verheißt. Wenn er den wissenschaftlichen Verstand als göttlich preist, so geschieht es nur um uns unsere Schwäche im Erkennen fühlen zu lassen. Die höchsten Forderungen der wissenschaftlichen Vernunft weist er zurück. Wenn er dem christlichen Glauben sich anschließt, so doch nur von Seiten seiner praktischen Forderungen. Es ist ein nüchterner, gesunder Verstand, welchen er uns empfielt, welcher hochfliegende Lehren ohne Weiteres zurückweist, weil sie ihm unverständlich bleiben. Aber an die praktischen Bedürfnisse, für welche er dienen soll, schließt er sich an; ihnen zu genügen wird er bemüht sein müssen, weil für unsere Bestimmung unsere Kräfte passen müssen. Da bildet sich Pomponatius nun auch eine Ansicht von der Welt aus, welche mit den Lehren der Religion, der Gesetzgebung für unser sittliches Leben, ihre Übereinstimmung zu bewahren sucht. Wenn er dem Skepticismus nicht ganz sich ergiebt, so beruht dies nur auf seinen praktischen Überzeugungen, welche freilich keine völlige Sicherheit gewähren können, weil sie von den allgemeinsten Forderungen der Wissenschaft sich los-

gesagt haben. In diesen Lehren hängt er noch mit dem Mittelalter zusammen; aber man sieht auch, welche Anfänge zu einer Trennung von der scholastischen Denkweise bei ihm zu Tage kommen, wenn er nicht allein den Gegensatz zwischen natürlichem und übernatürlichem Erkennen auseinandersetzt, sondern auch dem letztern nicht schlechthin den Vorzug vor dem erstern zugestehn kann. Kann doch dieses übernatürliche Erkennen niemals, auch nicht nach dem Tode zur Vollendung gelangen; soll es doch nur unsern guten Sitten, aber nicht der Erkenntniß der Wahrheit dienen; das natürliche Erkennen dagegen ist unserer praktischen Stellung in der Welt gemäß und dieser sollen wir vor allen Dingen uns widmen. Den Zwiespalt zwischen den Bestrebungen unseres praktischen und unseres theoretischen Lebens hat Pomponatius deutlich ausgesprochen; er weist die letztern nur zur Ruhe an, indem er sie den erstern unterordnet, muß sich aber gestehn, daß unsere praktischen Gedanken doch nicht die Wahrheit erforschen, sondern nur zu unserer Pflicht uns ermahnen wollen.

Vergleichen wir den Pomponatius mit den Platonikern seiner Zeit und mit den Aristotelikern, welche dem Einflusse des Platonismus nachgegeben hatten, so werden wir es ihm nachrühmen müssen, daß er mit viel größerer Sorgfalt als diese den Zusammenhang unserer Wissenschaft mit dem wirklichen Leben bedachte. Von den unbestimmten Umrissen, in welchen die Platoniker die Fragen der Wissenschaft faßten, bemerkt man bei ihm nichts; alles, was er untersucht, stellt

sich ihm in scharfer Begrenzung dar; er zeigt die Voraussetzungen, unter welchen seinem Urtheile nach die von ihm behandelten Aufgaben der Wissenschaft gelöst werden könnten, und verhehlt auch die Schwierigkeiten nicht, welche seinen Annahmen sich entgegenstellen. In der Methode der Forschung ist er unstreitig allen Philosophen seiner Zeit überlegen und nur Achillinus könnte ihm gleich zu kommen scheinen. Man erkennt hieran die Vortheile, welche das Festhalten an einer lange ausgebildeten Überlieferung der Wissenschaften zu gewähren pflegt.

Wir haben die Untersuchungen eines Jahrhunderts überblickt, welches für die Wissenschaften und ihre philosophischen Grundsätze in steter Bewegung gewesen war. Von der alten Auffassungsweise der Philosophie, wie sie im Mittelalter geherscht hatte, war man ohne Zweifel weit abgekommen. Einen Reichthum von Gedanken hatte man aus dem Alterthum sich angeeignet; der Gesichtskreis für die philosophische Forschung war dadurch sehr erweitert worden. Von der alten Lehrweise der Scholastiker hatte sich der Geschmack der Zeit immer mehr abgewendet. Sie erhielt sich dennoch in den Schulen, wenn auch in einer etwas abgeänderten Gestalt. Eben so wenig war der Zusammenhang der Philosophie mit den Lehren der Kirche in Vergessenheit gerathen. Doch hatten sich auch von dieser Seite her Gesichtspunkte geltend gemacht, welche eine weitere Umwandlung der Lehrform in Aussicht stellten. Von der einen Seite war man geneigt einen wesentlichen Unterschied zwischen der alten Philosophie, de-

ren Ansehn sich eher gemehrt als gemindert hatte, und zwischen der christlichen Theologie anzunehmen. Aber die, welche dieser Ansicht huldigten, waren doch keinesweges geneigt deswegen die letztere aufzugeben. Wir haben sie vom Laurentius Valla und Pomponatius vertreten gesehn. Da berief man sich um die Autorität des Christenthums aufrecht zu erhalten auf die praktische Bedeutung der religiösen Lehren, suchte sie zu vereinfachen und von den scholastischen Verwicklungen zu befreien, wurde dadurch auf die einfachen Aufgaben der praktischen Philosophie zurückgeführt, aber mußte sich auch gestehn, daß die Grundsätze der Philosophie, so weit man sie übersah, mit den Voraussetzungen des praktischen Lebens nicht in Übereinstimmung sich zeigen wollten. Hierin liegen die Keime eines Skepticismus, welcher bald viel entschiedener auftreten sollte. Von der andern Seite wollte vornehmlich die Platonische Schule eine Philosophie geltend machen, welche mit der Religion in vollem Einklange stände, und machte die speculative Bedeutung der Religion eben so sehr geltend als die praktische. Aber wie sie geneigt war die eigenthümlichen Unterschiede der Lehrformen zu verwischen, so führte sie ihre Verehrung des Alterthums auch dazu die Religionen des Alterthums mit dem Christenthum fast auf gleichen Boden zu stellen. Gewiß war hiermit die scholastische Denkweise auch nicht vereinbar. Zwar mit dem mystischen Elemente, welches die Philosophie der Scholastiker durchdrang, zeigt die Denkweise der Platoniker eine unverkennbare Verwandtschaft; aber von der innerlichen Beschauung, welche

jene empfohlen hatte, waren diese doch mehr und mehr abgekommen. Schon Nicolaus Cusanus hatte auf die Erkenntniß Gottes in dem Zusammenhange der weltlichen Dinge, in der Erforschung der Naturgesetze gedrungen. Die fruchtbaren Gedanken jedoch, welche er im Einzelnen wie im Allgemeinen entwickelte, waren durch die Vorliebe für die Philosophen des Alterthums zurückgedrängt worden; sie harrten noch ihrer Zukunft und nur der allgemeinste Zug, welcher die Zeit der Erkenntniß und der Bewältigung der Natur zuführte, pflanzte sich von ihm auf die Platoniker fort. So ging aus ihrer Mitte die Theosophie hervor. Ein dunkles Bewußtsein, daß wir auch in unserm religiösen Leben der Welt und der Natur uns nicht entfremden dürfen, führte den geheimen Künsten zu. Je mehr man aber in diese sich vertiefte, um so mehr tauchte auch das Bewußtsein auf von dem Zwiespalte der praktischen Religion, welche uns an unsere nächsten Pflichten bindet, und den Geheimnissen, in welche die träumerische Theosophie sich vergrub; je mehr man die Theosophie praktisch anwenden wollte, um so deutlicher zeigte sie das Trügerische ihrer Lehren. Die Gedanken des Cornelius Agrippa haben uns verrathen, wie dies eine neue Quelle skeptischer Überlegungen wurde. So bietet uns das Jahrhundert, welches wir untersucht haben, eine Reihe von Forschungen dar, welche keinen festen Bestand gewinnen wollen. Man hält noch die alten Grundlagen der Bildung in Ehren; man fühlt aber das Widersprechende in ihren Elementen; einen entscheidenden Antrieb zu einer neuen Entwicklung hat man

für das Allgemeine weder in der Wissenschaft noch im praktischen Leben gewonnen; der Zweifel, welcher zu herschen beginnt, ist noch keinesweges zu rechter Entschiedenheit ausgebildet. Keime einer weitern Entwicklung finden sich wohl angelegt, aber noch in sehr verworrener Gestalt, in sehr abweichenden Richtungen. Man muß erwarten, wozu sie ausschlagen werden.

Drittes Buch.

Die Philosophie unter dem Fortgang der Wiederherstellung der Wissenschaften, unter der Reformation und unter der Wiederherstellung des Katholicismus.

Erstes Kapitel.

Der Einfluß der Philologie auf die Philosophie in seinem weitern Fortgange.

Allen den übrigen Wissenschaften, welche das 15. Jahrhundert betrieben hatte, war unstreitig die Philologie vorausgeeilt. Von ihr hatte die Wiederherstellung der Wissenschaften ihren Namen erhalten; sie hatte es zu einer geistreichen Nachahmung der Alten gebracht, eine erstaunliche Masse von Litteratur wieder in Umlauf gesetzt, eine Menge von Kenntnissen der Vergessenheit entrissen. Keine Wissenschaft und keine Kunst wäre beim Beginn des 16. Jahrhunderts und wärend dessen Verlauf denkbar gewesen, auf welche die Philologie ihren Einfluß nicht ausgedehnt hätte; selbst die Kirche und der Staat mußten ihn anerkennen. Auch die Philosophie hatte zunächst von ihr eine Umwandlung zu erwarten.

Da alle gebildete Völker Europa's an den Bestrebungen der Philologie ihren Antheil hatten, so gaben die Wirkungen der Philologie auf die Philosophie auch das allgemeinste Bild vom Bildungsstande der damaligen Zeit ab. Wir werden Spanier, Franzosen, Italiener

unter den Männern zu erwähnen haben, welche von dieser Seite der Philosophie eine neue Gestalt zu geben suchten, wärend in andern Zweigen der geistigen Bestrebungen schon mehr eine Sonderung nationaler Richtungen eingetreten war.

1. Ludwig Vives.

Noch immer war der Kampf gegen die Scholastik nicht ausgekämpft. Die Philologen waren ihre bittersten Gegner. Sie griffen sie besonders von der Seite ihrer Dialektik an, wie schon Laurentius Valla gethan hatte. Als einen Fortsetzer dieses Streites müssen wir den Spanier Ludwig Vives erwähnen. Zu Valencia 1492 geboren war er nach Paris gekommen um sich den Wissenschaften zu widmen. Er wurde hier mit der Dialektik gequält, einer überladenen Lehre, von welcher er später sagte, daß er sie gern wieder vergessen möchte, daß auch nur eine Stunde mit ihr sich zu beschäftigen verlorene Zeit sei [1]). In Paris, fand er, würden die wiederauflebenden Wissenschaften von vielen verschmäht, welche nur mit Sophismen sich beschäftigten. Besonders beschuldigte er seine Landsleute, die Spanier, daß sie als unbesiegbare Menschen die Burg der Unwissenheit tapfer vertheidigten [2]). Es mag damit zusammenhängen, daß er nachher nach seinem Vaterlande auch nur auf kurze Zeit zurückkehrte. In den Niederlanden, wo er sich

---

1) In pseudo-dialecticos p. 39; 59 im 3. Bde. der Gesammtausgabe seiner Werke (Valent. 1782), welche ich citire.

2) Ib. p. 38.

häuslich niederließ, fand er eine reichere Nahrung für sein wissenschaftliches Leben. Brügge war sein gewöhnlicher Wohnsitz, welchen er nur dann und wann verließ. Hier starb er 1540, nachdem er durch zahlreiche Werke für die neue Gestaltung der Wissenschaften, welche er kommen sah, gearbeitet hatte.

Vives kann in seinen dialektischen Bestrebungen für den Fortsetzer des Laurentius Valla angesehn werden, obgleich er die Neuerungen seines Vorgängers tadelt, weil er von zu heftiger Gemüthsart gewesen wäre und daher zu manchen Behauptungen voreilig sich habe hinreißen lassen. Seine Lehren hätten deswegen auch keinen Eingang gefunden, obgleich in ihnen einiges Gute enthalten sei [1]. In ähnlicher Weise wie Valla greift er seine Gegner durch Scherz an; eine Verspottung derselben ist ihm geläufig. So lobt er den Aristoteles, daß alles Dunkle in ihm nur scheinbar und er klarer als der Mittag sei [2]. Wenn er ernsthafter spricht, so findet er im Aristoteles viel Dunkeles, manches auch nicht reif [3]. Zwar die Verehrung, welche er für das Alterthum hegt, überträgt er auch auf ihn; er möchte wohl von allen Schriftstellern jeder Zeit der vortrefflichste sein; aber er habe mit Fleiß dunkel geschrieben [4], und ihn zu tadeln wagt er doch in vielen Punkten; denn die Alten sind nicht unsere Herrn, sondern unsere Führer und haben uns selbst

1) De causis corruptarum artium III, 7 p. 151.
2) De initiis, sectis et laudibus philosophiae p. 19.
3) De Arist. operibus censura p. 26.
4) De causis corr. art. I, 4 p. 31.

das Beispiel gegeben, welches uns aufruft über unsere Vorgänger hinauszugehn [1].

Was nun aber Vives für die Dialektik gethan hat, läuft wesentlich auf eine Ausscheidung dessen hinaus, was er als in ungehöriger Weise ihr beigemischt ansieht. An die Stelle der scholastischen soll eine einfachere Dialektik gesetzt werden, ungefär wie schon Jacob Faber eine solche versucht habe [2]. Schon Aristoteles und Platon hätten manches mit ihr verbunden, was ihrem Wesen zuwider wäre. Ihrer Bestimmung nach ist die Dialektik nur ein Werkzeug des Denkens zur Prüfung des Wahren und des Falschen [3]. Vives will sie nach der Weise, welche von ihm an in der neuern Philosophie immer mehr um sich gegriffen hat, auf die Untersuchung über die Formen des Denkens beschränkt wissen. Aristoteles dagegen, dem Platon folgend, hat sie auf die Beurtheilung der Sachen ausdehnen wollen und als die Richterin über alle Gegenstände der Wissenschaften betrachtet, als wenn man über die Gegenstände selbst urtheilen könnte, ohne in die Wissenschaften eingegangen zu sein, zu welchen die Dialektik nur ein Werkzeug abgeben soll [4]. Die Dialektik wird sogleich nach der Grammatik gelehrt; nicht so früh aber kann man die schwierigen Wissenschaften lernen, welche mit den Sachen selbst sich beschäftigen. Man stört nur die Kreise der Wissenschaften, wenn man der Dialektik einen andern Inhalt zuweisen will, als die Un-

---

1) Ib. praef. p. 6 sq.
2) De tradendis disciplinis 1.
3) L. l.; in pseudo-dial. p. 58; de caus. corr. art. III, 1.
4) De caus. corr. art. I. 1.

tersuchung über die Richtigkeit der Sätze und ihrer Verbindungen [1].

Dieser Satz wird nun in einer Kritik der Aristotelischen Schriften über die Dialektik weiter ausgeführt. Dem Vives ist es natürlich sehr anstößig, daß Aristoteles die Kategorien in die Logik gezogen hat. Sie gehören der Metaphysik an und es ist daher auch geschehen, daß die Ordnung und die Zahl der Kategorien ohne Beweis geblieben ist und daß in der Untersuchung über sie vom Aristoteles vieles unter einander gemischt wird. In anderer Rücksicht ist die Untersuchung des Aristoteles über den Satz zu tadeln. Sie gehört mehr der Grammatik als der Logik an und Aristoteles würde sie schwerlich in die letztere aufgenommen haben, wenn es zu seiner Zeit schon eine Grammatik gegeben hätte [2]. Weniger findet Vives an der Lehre des Aristoteles über den Schluß zu tadeln. Sie ist nur zu spitzfindig; die zweiten Analytiken gehören auch größtentheils nicht in die Logik, sondern in die Psychologie [3]. Die Nachfolger des Aristoteles haben nun dieser Vermischung der Wissenschaften sich nicht entzogen. Die Irrthümer ihres Lehrers sind auf sie übergegangen; sie haben sie noch durch neue Irrthümer vermehrt, was besonders die Araber trifft, unwissende Menschen, von den Irrthümern des Muhammedanismus angesteckt [4].

Durch die Neuern ist nun auch noch die Streitigkeit

1) L. I.
2) Ib. III, 2.
3) Ib. III, 3.
4) Ib. III, 4; 5; V, 3.

über die allgemeinen Begriffe hinzugekommen. Der Lehre der Realisten ist Vives durchaus abgeneigt. Ohne Weiteres bezeichnet er sie als abgeschmackt. Durch die Beweise der Nominalisten, meint er, wären die Realisten schon dahin gebracht, daß wenn sie die Wahrheit gestehn wollten, sie bekennen müßten, sie hätten die Meinung ihrer Gegner ergriffen. Doch folgt Vives der Meinung der Nominalisten nicht bis dahin, daß er die Allgemeinheit unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse nur auf den gleichen Gebrauch der Namen zurückführen möchte; der Name hängt ihm, wie dem Agricola, mit der Sache zusammen [1]). Er greift auch die Lehre an, daß Namen nach Willkür gebraucht werden dürften [2]). Mit der richtigen Rede müssen wir in jeder Sprache beginnen; die Grammatik liegt der Dialektik zum Grunde und die Gesetze der Grammatik und der Dialektik sollen nach der Sprache und dem Denken, nicht die Sprache und das Denken nach den Gesetzen der Grammatik und der Dialektik gemodelt werden [3]). So will er die Regeln der Dialektik aus der Beobachtung unseres Denkens abnehmen.

Nachdem er nun die Dialektik von den fremdartigen Bestandtheilen, die mit ihr verbunden worden sind, gereinigt und die verwickelten Fragen über das Allgemeine aus ihr verbannt hat, bleiben ihr nur die Untersuchungen übrig, welche schon die alten Rhetoren ihr zugewiesen hatten, die Aufsuchung der Gemeinplätze und die Unter-

---

1) Ib. III, 5 p. 132 sq.
2) In pseudodial. p. 47.
3) Ib. p. 41.

ordnung der besondern Fälle unter sie zur Bildung richtiger Urtheile [1]. Er betrachtet aber alles dies nur als ein vorbereitendes Geschäft. Die Dialektik ist eben nur ein Werkzeug für die einzelnen Wissenschaften, welche in die Erkenntniß der Sachen einführen. Auf den Gebrauch des Werkzeuges kommt es an; es ist eine Thorheit dasselbe so spitzfindig auszuarbeiten, daß es schwieriger ist das Werkzeug als den Gebrauch desselben zu verstehen [2]. Daher will er auch, daß die Jugend nicht zu lange mit der Dialektik beschäftigt werde. Man soll zu den Sachen kommen und nicht mit einer langen Zurüstung seine Zeit verlieren [3]. Daher sind denn auch seine Untersuchungen über die Formen des Denkens nur von der Oberfläche abgeschöpft.

Auch auf eine Untersuchung über die Wissenschaften, welche mit den Sachen sich beschäftigen, hat er sich eingelassen. Er ist auch hier bereit vieles von dem Aristoteles anzunehmen und in der That seine Lehren beruhn wesentlich auf den Grundsätzen, welche er in den Schulen seiner Zeit kennen gelernt hatte. Aber er bringt auch hier auf Vereinfachung und schiebt die schwierigen Untersuchungen von sich zurück. Er tadelt es an den Aristotelikern, daß sie hauptsächlich auf die schwierigern Schriften des Aristoteles sich geworfen hätten, wie auf die Metaphysik, die Physik, die Schrift über den Himmel und dergl., wärend die mehr unterrichtenden, die Geschichte

1) De caus. corr. art. III, 5 p. 131. De inventione und de judicio.

2) Ib. III, 3.

3) In pseudodial. p. 58.

der Thiere, die Probleme, die Meteorologie, von ihnen vernachlässigt worden wären [1]. Der richtigen Methode nach muß man mit dem Leichtern beginnen und von dem Bekannten zu dem Unbekannten fortschreiten. Die sinnlichen Erkenntnisse liegen uns am nächsten; von ihnen müssen wir ausgehn um unsern Verstand zu unterrichten [2]. Die Ursachen sollen wir erkennen, aber von den Wirkungen gehen wir aus [3] und den Weg, welcher uns zur Erkenntniß der Ursachen, der wahren Gründe und des wahren Wesens der Dinge führen könnte, findet Vives weit und so schwierig, daß er unsern menschlichen Kräften nicht zugemuthet werden dürfte. Aristoteles will einen wissenschaftlichen Beweis und eine Lehre über denselben aufstellen. Aber für wen möchte eine solche von Gebrauch sein? Für den Menschen nicht; dem ist eine unfehlbare Wissenschaft nicht zu Theil geworden. In das Innere der Natur kann er nicht eindringen, das Wesen der Dinge nicht erkennen. Er ist von seiner persönlichen Beschränktheit abhängig. Daher müssen wir uns auch mit einer Dialektik begnügen, welche nur für Wahrscheinlichkeit sorgt [4]. So zeigt sich bei Vives eine skeptische Denkweise, welche von der alten Überlieferung der Wissenschaften sich losgesagt hat, ohne an die Stelle derselben etwas Gewisseres setzen zu können. Sie hält sich deswegen an die religiösen Überzeugungen, welche ihr eine praktische Sicherheit zu gewähren scheinen. Sie

1) De caus. corr. art. V, 2 p. 190.
2) Ib. III, 5 p. 131.
3) Ib. III, 3 p. 119.
4) Ib. III, 2 p. 114; 3 p. 118.

rühmt den moralischen Gehalt der christlichen Religion, in welcher wir weit über den Alten ständen [1]).

2. Marius Nizolius.

Was Valla, Agricola, Vives von philologischen Untersuchungen ausgehend für die Umbildung der Dialektik unternommen hatten, suchte Marius Nizolius zum Abschluß zu bringen. Er war zu Brescello im Herzogthum Modena 1498 geboren und hatte sich sein Leben lang mit der Erklärung des Cicero beschäftigt. Aus seinen Arbeiten über diesen seinen Lieblingsschriftsteller ist sein berühmtes Werk thesaurus Ciceronianus hervorgegangen. Als nun Marcantonio Majoragio die Paradoxen des Cicero angriff, konnte Nizolius das nicht ertragen. Es erhob sich ein Streit zwischen beiden Gelehrten, in welchem Majoragio der Aristotelischen Philosophie sich bediente, Nizolius auf die ersten Grundsätze der Philosophie sich zurückgeführt sah. Um über diese sich auseinanderzusetzen schrieb er sein Werk über die wahren Principien und die wahre Weise des Philosophirens gegen die falschen Philosophen, welches er 1553 zu Parma herausgab, wo er damals lehrte [2]). Später und schon in hohem Alter lehrte er an der Universität zu Sabbioneta, wo er wahrscheinlich 1576 starb.

Nizolius ist ein eifriger Philologe, welcher seinen Cicero liebt, doch nicht so, daß dessen Meinungen ihm alle recht wären; er tadelt vielmehr den Skepticismus der

---

1) Ib. VI, 1.

2) Ich bediene mich der Ausgabe, welche Leibnitz veranstaltete. Francof. 1670. 4.

Akademiker, welchem Cicero sich ergeben hatte; er ist ein eifriger Gegner des Aristoteles und der gegenwärtigen Schule der Peripatetiker, doch nicht so, daß er deswegen von der Erforschung der Aristotelischen Philosophie abhalten möchte. Vielmehr wenn er die Lehren der alten Philosophen prüft, so findet er keine von ihnen haltbar, aber es scheint ihm doch die Aristotelische noch immer die beste von allen zu sein. Durch ein sonderbares Misgeschick ist es geschehen, daß wir fast in allen Wissenschaften unter den alten Schriftstellern unsere Muster und sichere Führer finden können, in der Philosophie aber nicht. Platon kann als ein solcher Führer nicht gelten; er ist mehr Redner und Dichter als Philosoph [1]). Über Aristoteles können wir nicht genau urtheilen; seine Schriften sind uns in einer zu sehr zerrissenen und keinesweges in der echten Gestalt zugekommen [2]). Darunter ist freilich viel Vortreffliches, in seiner Rhetorik, in den ethischen und physischen Schriften, was seinen Lohn bringen wird, wenn man es genau untersucht; aber in der Dialektik und Metaphysik findet er ihn keinesweges lobenswerth. Diese Theile seiner Werke, welche von den falschen Philosophen vorzüglich geschätzt und bearbeitet werden, scheinen dem Nizolius nur verwirrend und die Vorliebe für sie ist eine wahre Pest, welche die Wissenschaften ergriffen hat. Seit wie langer Zeit hat diese Verwirrung geherscht; seit länger als dreizehn Jahrhunderte ist die Philosophie verdorben worden [3]). Die besten Köpfe hat dies Verderben

1) De ver. princ. IV, 7 p. 344.
2) Ib. IV, 6; 7 p. 345.
3) Ib. III, 6 p. 245.

ergriffen, selbst einen Thomas von Aquino, welcher wenn er bessere Lehrer gehabt und Griechisch verstanden hätte, gewiß wunder wie groß und tüchtig geworden sein würde[1]). Da ist nun Nizolius gegen diesen dialektischen und metaphysischen Aristoteles, welcher ein solches Verderben über die Wissenschaften gebracht hat, von Herzen ergrimmt. Seine Lehren will er aus den Schulen verbannt wissen; eher wird es nicht besser werden[2]).

In der That auf eine völlige Ausscheidung der Metaphysik und der Dialektik aus dem Kreise der Wissenschaften hat er es abgesehn. Er stützt sich dabei wiederholt auf seine Vorgänger, auf Valla, Agricola und Vives, deren Lehren er nur in einzelnen Punkten berichtigt. Als Philologe lobt er das, was die Philologen für die Philosophie gethan haben, und einen starken Beigeschmack der philologischen Überhebung haben alle seine Behauptungen. Wenn er die Bedingungen für das rechte Philosophiren aufstellen will, so fordert er zuerst die Kenntniß der Griechischen und der Lateinischen Sprache, in welcher alles Wissenswürdige mitgetheilt worden sei; dazu fügt er die Kenntniß der Grammatik und der Rhetorik, besonders des Cicero, das fleißige Lesen der besten Grie-

1) Ib. IV, 7 p. 347.

2) Ib. IV, 8 p. 354 sqq. Von seinen heftigen Ausfällen in diesem Sinn will ich nur einen anführen. Zu Ende seiner Schrift giebt er zwei Vorschriften: quorum unum est, Ubicunque et quotcunque dialectici metaphysicique sunt, ibidem et totidem esse capitales veritatis hostes, alterum vero, Quamdiu in scholis philosophorum regnabit Aristoteles iste dialecticus et metaphysicus, tamdiu in eis et falsitatem et barbariem, si non linguae et oris, at certe pectoris et cordis regnaturam.

chischen und Lateinischen Schriftsteller und daß wir von dem gemeinen und bei gelehrten Männern üblichen Sprachgebrauch nicht abweichen außer in der äußersten Noth, keine Paradoxien suchen, gegen die gemeine Meinung nicht verstoßen, vielmehr die allgemeinen Grundsätze des üblichen Denkens ohne weitere Untersuchung zulassen. Allen diesen Grundsätzen, welche auf eine Empfehlung der Philologie mehr oder weniger ausgehn, fügt er nur noch einen bei, welcher eine allgemeinere Bedeutung hat, nemlich daß wir die Freiheit unseres Urtheils uns bewahren, an das Ansehn keines Lehrers, wie groß es auch sein möge, uns binden, von jedem Vorurtheile, jedem Sectengeiste uns frei halten, nur unsern fünf Sinnen, dem Verstande, dem Nachdenken, dem Gedächtniß, der Übung und der Erfahrung vertrauen [1]). Das könnte nun wohl als eine echt philosophische Vorschrift gelten, wenn es nur sicher wäre, daß sie nicht mit der Menge der vorangegangenen philologischen Regeln in Widerspruch stände, daß hinter dem Vertrauen auf Grammatik und Rhetorik, auf der Vortrefflichkeit der Griechischen und Lateinischen Schriftsteller nicht Sectengeist, hinter dem Festhalten an dem gemeinen Sprachgebrauch und den gewöhnlichen Grundsätzen des Denkens Vorurtheile sich verborgen hielten. Und sollte nicht sogar diese eine echt philosophische Vorschrift vielleicht selbst in sich getheilt sein und indem sie die Vorurtheile gegen das Ansehn der Philosophen ausstößt, ein anderes Vorurtheil nähren, das Vorurtheil für die Richtigkeit dessen, was die fünf Sinne, die ge-

1) Ib. I, 1.

wöhnliche Übung, die ungereifte Erfahrung aussagen? Genug wir sehen wohl, wir haben es hier mit einem Manne zu thun, der zwar freisinnig gegen die Meinungen der alten Schule der Philosophie sich erhebt, aber nicht eben so freisinnig die Meinungen der neuern Schule und der Menge der Menschen prüft und dazu keineswegs geneigt ist auch auf die Untersuchung der letzten Gründe unserer Überzeugungen einzugehn.

Indem nun Nizolius seiner Abneigung gegen die Aristotelische Dialektik und Metaphysik, seiner Neigung zur Philologie folgt, will er das Wahre, was er jenen Aristotelischen Lehren doch nicht ganz absprechen kann, hauptsächlich der Rhetorik zueignen [1]). Zur Rhetorik zählt er aber auch die Grammatik als den ersten Theil derselben [2]), welche viel mehr als die Metaphysik darauf Anspruch habe als allgemeine Wissenschaft zu gelten, weil ihr allein es zukomme die Bedeutung aller Worte zu untersuchen [3]). Die Logik oder Dialektik, welche denselben Anspruch erhebe, sei nicht als Wissenschaft von der Vernunft, sondern als Wissenschaft von der Rede zu fassen und gehöre also auch der Rhetorik an [4]). Zur Rhetorik gehöre alles, was uns befähige über alle Arten der Gegenstände richtig und gut zu sprechen; sie dürfe keinem wissenschaftlichen Manne fehlen; sie sei die allgemeine Kunst, welche mit der richtigen Bildung der Gedanken, der Beweise, des Ausdrucks zu thun habe; außer ihr

1) Ib. I prooem. p. 3.
2) Ib. III, 8 p. 270.
3) Ib. III, 6 p. 248.
4) Ib. III, 3 p. 206.

bedürfen wir keiner andern allgemeinen Wissenschaft [1]). Da beschwert sich Nizolius darüber, daß die Philosophaster der Rhetorik ihr rechtmäßiges Eigenthum entzogen haben, indem sie der Logik und der Metaphysik das Urtheil über die Richtigkeit der Beweise und der Rede übergeben wollten. Er beklagt es mit dem Cicero, daß Sokrates zuerst zwei zusammenhängende und von der Natur vereinigte Dinge, die Beredtsamkeit und die Weisheit, von einander getrennt und in einer ungehörigen Theilung diese der Philosophie, jene der Redekunst übergeben hätte [2]). Das will er nicht länger dulden; er will der letztern ihr Eigenthum zurückfordern. Es wird darauf ankommen, wie er es in ihrem Namen zu verwalten wissen wird.

Es ist hier von der Theilung der Wissenschaften die Rede. Es könnte scheinen, als wollte Nizolius die ganze Philosophie, ja alle Wissenschaft, über welche der Redner zu sprechen in den Fall kommen kann, der Rhetorik zurückfordern. Doch nicht ganz so unbescheiden sind die Ansprüche, welche er als Anwalt seiner Freundin erhebt. Er nimmt doch noch eine Theilung der Wissenschaften an. Er unterscheidet allgemeine und besondere Wissenschaften. Unter jenen aber unterscheidet er wieder die Philosophie, welche es mit den Sachen zu thun hat, und die Rhetorik, welche die Worte und ihre Zusammensetzung zur Rede untersucht. Die letztere läßt er ungetheilt, obwohl seine Erwähnung der Grammatik auf Theile derselben deutet; die erstere theilt er in die Physik und in die Po-

1) Ib. III, 8 p. 269.
2) Ib. III, 3 p. 209 sq.

litik[1]). Es kommt bei dieser Eintheilung manches Bedenkliche vor, wie daß Nizolius die Theologie zur Physik zu rechnen scheint[2]), obgleich er die Physik auf das Materielle beschränken will und das Göttliche für frei von aller Materie erklärt[3]). Doch würde uns dies weniger stören, da wir nicht unbemerkt lassen können, daß er das Theologische nur ganz oberflächlich berührt, ihm seine Ehrfurcht bezeugt, aber es bei Seite liegen läßt. Von viel bedenklicherer Art ist es uns, daß seine Haupteintheilung gar nicht stimmen will mit den vorher angeführten Sätzen von dem Zusammengehören der Philosophie und der Rhetorik, der Sachen und der Worte. Wie beklagt er es, daß durch ein unglückliches Geschick für das menschliche Geschlecht Sokrates geboren worden sei, um einen unseligen Zwiespalt zwischen Rede und Weisheit, gleichsam zwischen Zunge und Herz herbeizuführen. Philosophie und Redekunst sollten nicht zwei getrennte Fähigkeiten sein, sondern ein lebendiges Wesen bilden, wie aus Leib und Seele zusammengesetzt; denn weder könne die Philosophie ohne Hülfe der Worte, noch die Redekunst ohne die Grundlage der Sachen vollkommen sein[4]). Wir bemerken wohl, er strebt eine encyklopädische Bildung an, welche alle Erkenntnisse umfaßt und zugleich für den geistigen Verkehr der Menschen durch die Sprache sorgt; daher will er auch die Eintheilung der

---

1) Ib. III, 3 p. 213. So wie dem Aristoteles ist ihm die Ethik nur ein Theil der Politik. Ib. p. 205.
2) Ib. III, 4 p. 218.
3) Ib. III, 7 p. 267.
4) Ib. III, 3 p. 210 sq.

Wissenschaften in theoretische und praktische nicht gelten lassen [1]); aber wir wissen es damit nicht zu vereinigen, daß er der Rhetorik, welche über alles zu reden geschickt machen soll, nicht auch die Kenntniß aller Sachen beilegt. Genug seiner Rhetorik gelingt doch das Geschäft, welches sie übernimmt, die Wissenschaften in ihre richtigen Eintheilungen zu bringen, nicht in der Weise, daß sie auch nur über sich selbst uns eine deutliche Auskunft geben sollte.

Sollen wir sagen, was wir für die Meinung des Nizolius halten, welche er nicht deutlich in seinen Worten ausdrückt, aber wohl aus seinem Verfahren errathen läßt, so finden wir in ihm eine Fortsetzung des Bestrebens, welches wir schon bei Vives bemerkt haben, das Formelle in unserer Bildung von dem Material unserer Kenntnisse, der realen Bildung, zu unterscheiden. Beide werden zwar als zusammengehörig angesehn; aber es wird doch versucht die formale geistige Bildung als ein Ergebniß der Philologie darzustellen, deren höchste Spitze die rhetorische Kunst ist. Es ist sehr bezeichnend für Nizolius, wenn er den Pseudophilosophen vorwirft, daß sie, unerfahren in der Rede, die Sachen nicht von den Worten, die Worte nicht von den Sachen und das Bildliche nicht von dem eigentlichen Ausdruck zu unterscheiden wüßten [2]). Man sollte meinen, seine Gegner, weil sie mit den Worten sich nicht beschäftigten, hätten auch von den Sachen nichts zu erkennen gewußt, denn sonst würden sie dieselben wohl von den Worten haben unter-

1) Ib. III, 4 p. 218.
2) Ib. I, 10 p. 89.

scheiden können. Hieraus ist seine Parteilichkeit für seine Wissenschaft offenbar. Er meint, nur der, welcher durch sie seinen Verstand geübt, der formalen Bildung sich bemächtigt habe, werde vor Täuschungen sicher sein. Daher vergleicht er die Rhetorik mit der Seele, die Philosophie, die reale Bildung, nur mit dem Leibe des Menschen [1]. So wie die, welche von der formalen Bildung alles Heil erwarten, will er daher auch der Rhetorik das Urtheil über die übrigen Wissenschaften zuwenden; sie soll die Wissenschaften eintheilen, einer jeden ihr Geschäft anweisen; mit einem Worte, sie ist die allgemeine Wissenschaft, die encyklopädische Bildung selbst, welche die Fähigkeit über alles zu urtheilen in sich schließt, wärend die andern Wissenschaften nur das Geschäft haben ihr den Stoff für ihre formale Thätigkeit zu liefern.

Wir werden hieraus erklärlich finden, daß nun die formale Wissenschaft der Rhetorik auch die Stelle nicht allein der Logik, sondern auch der Metaphysik vertreten muß. Hierin unterscheidet sich wesentlich die Denkweise des Rizolius von dem, was Vives wollte. Wenn dieser die formale Logik von der Metaphysik loszulösen bemüht war, so zieht jener vielmehr beide Wissenschaften zu einem Körper zusammen. Seine rhetorischen Forschungen gehn in der That sorgfältig auf die Fragen der Metaphysik ein. Daß er sie unter einen andern Namen bringt, kann uns nicht abhalten seine Leistungen als der Philosophie angehörig zu prüfen.

Man kann ihm nicht absprechen, daß er die Haupt-

1) Ib. III, 4 p. 218.

punkte seiner Untersuchung recht gut herauszustellen weiß. Will man die Richtung der Reform, welche er für die Philosophie beabsichtigte, mit kurzen Worten bezeichnen, so wird man sie eine Fortsetzung des Streits nennen können, welchen die Nominalisten erhoben hatten. In seiner Vorrede, in welcher er seinen Gegner Majoragio kurz und scharf abfertigt, erklärt er, daß wer den Aristoteles gegen ihn vertheidigen wolle, zu beweisen habe, daß die Universalien real seien. Mit der Realität der Universalien, sagt er an einer andern Stelle, fielen die Dialektik und die Metaphysik fast ganz [1]). Den Streit, welcher über die Realität der Universalien bisher ohne Erfolg geführt worden sei, glaubt er zu Ende bringen zu können, so daß niemand in Zukunft so kühn sein werde die Vertheidigung des Realismus zu übernehmen [2]). Hierdurch will er seinen Hauptstreich gegen die Lehre des Aristoteles führen, der überall die Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe voraussetze und in einer viel unerträglichern Weise, als dies bei Platon der Fall sei, welcher die Ideen nur als Dichtungen und wie in Scherz einführe [3]).

Seine Auseinandersetzung dieser Lehre beginnt mit einer grammatischen Unterscheidung. In unserer Sprache unterscheiden wir das Hauptwort und das Beiwort. Al-

---

1) Ib. I, 7 p. 47.

2) Ib. I, 6 p. 45. Sic ut sperem, posthac nunquam fore quemquam neque tam audacem, neque tam temerarium, qui universalium defensionem suscipiat, aut si suscipiat, qui non ab omni posteritate tamquam stultissimus ineptissimusque rideatur.

3) Ib. I, 10 p. 92.

les, was eine Sache ist, diesen Namen der Sache im weitesten Sinn genommen, so daß selbst das Nicht-Seiende darunter begriffen wird [1]), ist entweder durch ein Hauptwort oder ein Beiwort zu bezeichnen. Die Sache (res) sieht Nizolius, hierin dem Valla folgend, als die höchste und wahrste Gattung an, unter welche wir alles zu bringen haben, was wir denken können [2]). Das Hauptwort bezeichnet die Sachen, sofern sie an sich oder für sich bestehend, das Beiwort, sofern sie als in einer andern Sache bestehend gedacht werden. Beide aber theilen sich wieder in zwei Arten, indem sie theils als Eigennamen, theils als allgemeine Bezeichnungen gebraucht werden können, je nachdem sie nur einer oder mehrern Sachen beigelegt werden [3]). Die Hauptwörter sollen dazu dienen Substanzen, die Beiwörter Qualitäten zu bezeichnen. Diese Eintheilung räth Nizolius an der Stelle der Aristotelischen Kategorien zu gebrauchen, deren Ungenauigkeit und Verwirrung er weitläuftig zu beweisen kaum für der Mühe werth hält, da ihm hierin schon Valla hinreichend Bahn gebrochen zu haben schien. Eine größere Beachtung scheint ihm die Lehre des Letztern zu verdienen, welche von der Qualität die Thätigkeit (actio) der Substanz unterschied. Er gesteht uns, daß er lange zweifelhaft darüber gewesen sei, ob er nicht dessen Beispiele folgen sollte; aber sein Begriff der Qualität ist so umfassend, daß er durch Hülfe desselben auch jene Bedenklichkeit zu überwinden weiß. Unter Qualität versteht er

1) Ib. II, 8 p. 164.
2) L. l.; ib. I, 10 p. 90.
3) Ib. I, 3 p. 20.

auch die Quantität und ein jedes Accidens einer Sache; darunter wird auch die Thätigkeit ihre Stelle finden; sie wird doch auch in einer Sache, welche für sich ist, ihr Bestehen haben, also von einer Substanz ausgesagt werden können [1]) Die Kategorie der Relation hat ihm natürlich keine andere Bedeutung. Sie bezieht sich nur auf eine Vergleichung der einen mit einer andern Sache und es ist keine Sache so schlechthin, daß sie nicht verglichen und das Ergebniß der Vergleichung von ihr in irgend einem Beiwort ausgesagt werden könnte [2]). So führt Nizolius alle jene verwickelten Unterschiede des Aristoteles auf den einfachen Unterschied zwischen der Substanz und ihren Qualitäten zurück. Obwohl er selbst bemerkt, daß auch Aristoteles diesen Unterschied nicht übersehen habe, vielmehr nur glaubte bei der Untersuchung über das Wesen der Dinge mit ihm nicht auszureichen, sondern genauer nachforschen zu müssen, was denn wohl die wahren Qualitäten der Dinge wären und wie sie von ihren Accidenzen, Relationen und dergleichen mehr unterschieden werden könnten, so meint doch Nizolius nicht wenig mit seinem Unterschiede gewonnen zu haben; denn seine Untersuchung verfolgt einen andern Zweck; sie soll zunächst nur dazu dienen das Allgemeine zu beseitigen. Die Erkenntniß des Besondern ohne das Allgemeine hält er alsdann weder für unmöglich, noch auch für schwer [3]).

---

1) Ib. I, 3 p. 19; II, 9; 10 p. 181 sq. Es werden gemeiniglich nur sprachliche Gründe für diese Bezeichnungsweise angeführt.

2) Ib. II, 11 p. 187.

3) Ib. I, 7 p. 48.

Wir werden nicht nöthig haben darauf aufmerksam zu machen, daß jenen grammatischen Unterscheidungen metaphysische Begriffe zum Grunde liegen. Verschiedene Beschränkungen, welche Nizolius seiner Vergleichung zwischen Substantiven und Substanzen, zwischen Adjectiven und Qualitäten beifügt, würden es beweisen, wenn es nicht von selbst einleuchten sollte. So muß er bemerken, daß Beiwörter auch als Hauptwörter, Hauptwörter auch als Beiwörter gebraucht werden können [1]), und seine Unterscheidung des Gebrauchs der Hauptwörter und der Beiwörter theils als Eigennamen, theils zu allgemeinen Bezeichnungen hat eben dies vorzüglich im Auge auf einen eigentlichen und einen figürlichen Gebrauch der Redetheile uns aufmerksam zu machen, damit uns nicht eine jede Allgemeinheit, welche in einem Hauptworte ausgedrückt wird, für eine wahre Substanz untergeschoben werden könne. Er weist dabei auf die figürliche Redeweise hin, in welcher wir die Einheit für die Mehrheit zu setzen pflegen, und wirft den Dialektikern und Philosophastern vor, daß sie nur aus Unkunde dieser Redefigur die allgemeinen Gattungen und Arten für Einheiten und nicht für Sammlungen einer Menge von Dingen gehalten hätten. Da werde, besonders in den Begriffserklärungen, der Mensch für die Menschen, das Thier für die Thiere gesetzt. Man dürfe sich aber nicht täuschen lassen; wenn es vom Menschen heiße, er sei vernünftig, so würde darunter doch nur verstanden, daß alle Menschen vernünftig wären, und es wäre nicht von einer Einheit

1) Ib. I, 5 p. 31.

des Menschen, sondern von der ganzen Menschenmenge die Rede [1]. So sehen wir freilich wohl die Rhetorik zu Hülfe gerufen um einer Schwierigkeit der allgemeinen wissenschaftlichen Untersuchungen zu begegnen. Die allgemeinen Begriffe werden für Sammelbegriffe erklärt, welche eine Mehrheit der Substanzen unter einem Namen allgemeiner Bezeichnung zusammenfassen; es wird hinzugesetzt, daß andere Sammelbegriffe nicht das Ganze aller Dinge ihrer Art bezeichneten, wie die Herde, das Heer, wärend die allgemeinen Begriffe der Gattungen und Arten das Ganze aller der Substanzen, welche der Gattung oder Art angehörten, zusammenfassen sollten [2]. Es handelt sich in diesem Streite über die allgemeinen Begriffe um die wahren Substanzen oder die wahren Einheiten der Natur. Nizolius ist da mit den Nominalisten der Meinung, daß die Arten und Gattungen keinen Anspruch darauf haben, solche Einheiten zu sein. Nur die Individuen sind Substanzen; denn keine wahre Substanz kann zu gleicher Zeit eins und dasselbe und doch in vielen Dingen ganz enthalten sein [3].

1) Ib. I, 4 p. 29 sq. Quas locutiones tam proprias quam figuratas idcirco pluribus exponendas explicandasque putavi, — — ut admonerem recte philosophari cupientes, ne credant dialecticis ac philosophastris, qui vel ignorantes vel non animadvertentes hanc communem et figuratam loquendi consuetudinem dicunt et mentiuntur his nominibus in singulari numero prolatis significari nescio quam naturam generis sive speciei communem et universalem etc.

2) Ib. II, 1 p. 94. Itaque dico — — voce generis — — nihil aliud proprie significari — — nisi multitudinem quandam sive totum discretum, ex omnibus suis speciebus tam individuis quam dividuis compositum. Ib. p. 98.

3) Ib. I, 8 p. 75. In tota rerum natura nihil esse nec

In der Untersuchung, welche Nizolius nach seiner rednerischen Weise ziemlich weitläuftig über diesen Punkt anstellt, finden wir nun zwar die bekannten Grundsätze der Nominalisten wiederholt; doch treten dabei einige Entscheidungsgründe in ein klareres Licht. Wenn die Realisten behauptet hatten, daß wir die Wahrheit der allgemeinen Begriffe annehmen müßten, weil wir sonst nichts Wahres von den einzelnen Dingen aussagen könnten, so beruft sich zwar Nizolius auch auf die gewöhnliche Behauptung der Nominalisten, daß nichts von einem andern ausgesagt werden könnte außer ein Wort und daß alle Worte nur Zeichen der Dinge wären[1]; noch weiter aber gehen seine Folgerungen, wenn er, um die ewige Wahrheit allgemeiner Sätze zu retten, zu der Behauptung fortschreitet, daß solche Sätze ihre Wahrheit auch nicht verlieren würden, wenn gar kein Ding vorhanden wäre, was dem allgemeinen Begriffe der Art oder Gattung entspräche. Denn der allgemeine Begriff habe seine Bedeutung nur nach dem Sinn, welchen die Urheber der Worte in ihn gelegt hätten, und würde diese Bedeutung auch immer behaupten, wenn auch nicht mehr wäre, was ihm entspräche[2]. Dieser Satz bezeichnet die entschiedenste

---

esse posse, quod unum et idem cum sit, eodem tempore totum et integrum possit esse in multis vel singularibus subjectis distinctis vel speciebus quomodocunque differentibus.

1) Ib. I, 7 p. 62. Voces sunt signa rerum. Ib. p. 64.

2) Ib. II, 1 p. 110. Ita enim placuit linguarum auctoribus, ut significatio nominis generis non solum ad praesentia, sed etiam praeterita et futura singularia referretur. Ib. p. 111. Scientia et definitio rosae datur — — de genere singularum rosarum, quod semper est, fuit et erit, etiam si nulla singu-

Neigung der Wissenschaft alle objective Bedeutung abzusprechen und sie nur zu einer Sache der Rede oder willkürlicher Bezeichnung zu machen. Man wird ihn mit dem Bestreben alle allgemeine Grundsätze der Wissenschaft auf die Rhetorik zurückzuführen in guter Übereinstimmung finden.

Wenn aber auch eine solche Neigung in ihm herschte, so fand sie doch keinen freien Spielraum, weil Nizolius, wie wir sahen, der Rhetorik die Wissenschaft von den Sachen zur Seite stellte. Wir finden daher, daß er troß jener Neigung bemüht ist den Sätzen, welche von einzelnen Dingen etwas Allgemeines aussagen, eine objective Bedeutung zu retten. Zwar das kann er nicht zugestehn, daß von einem besondern Dinge seine Art oder Gattung in eigentlicher Bedeutung ausgesagt werden dürfte. Das besondere Ding ist ein Theil, seine Gattung oder Art ist das Ganze, zu welchem dieser Theil gehört. Von dem besondern Dinge also die Art oder Gattung im eigentlichen Sinn auszusagen, das würde nichts anderes heißen als vom Theile zu sagen, daß er das Ganze sei. Eben so gut könnte man sagen 30 sei 100 oder das Fundament sei das Haus [1]. Wenn man die Worte im eigentlichen Sinn gebrauchen wollte, so würde man den allgemeinen Begriff nicht im Nominativ, sondern in einem abhängigen Casus zu setzen haben; man würde nicht

---

laris rosa in praesentia sit, quia veteres nominum impositores generis nomen talem significationem habere voluerunt. „Dies ist besonders gegen Agricola gerichtet. Nizolius ist hierin der Vorläufer des Hobbes.

1) Ib. I, 7 p. 65; 10 p. 89.

sagen dürfen: Sokrates ist Mensch, sondern Sokrates ist unter den Menschen, gehört zu der Art der Menschen [1]). Man wird gestehn müssen, daß dies eine feine und richtige Bemerkung ist, deren weitere Ausführung über die wahre Bedeutung der Art- und Gattungsbegriffe ein klareres Licht hätte verbreiten können. Es wird dadurch aber auch zugegeben, daß es beim Gebrauch der allgemeinen Begriffe nicht allein auf die Willkür derer ankommt, welche den Dingen ihre Namen beilegten, sondern daß es dabei darauf abgesehn ist den Dingen ihre rechte Stelle in der Ordnung der Dinge anzuweisen. Wie entschieden daher auch Nizolius für die Nominalisten sich ausspricht, so führt ihn doch seine Berücksichtigung der realen Wissenschaften von dem Wege der Nominalisten ab.

Es ist wohl der Mühe werth den realistischen Neigungen des scharfsinnigen Philologen noch einige Schritte weiter nachzugehn. In seinem Streite gegen die Realität der Universalien geht er von der Bedeutung des Wortes universum aus, von welchem das Wort universale herstamme. Jenes Wort bedeute ein Ganzes, sei es von concreter oder discreter Art [2]). So werde man von dem Universum des menschlichen Leibes oder des Heeres oder der menschlichen Art reden können. Gegen die Richtig-

1) Ib. I, 7 p. 64. Si homo est animal in illis ipsis enuntiatis, ut res sunt, considerentur dici et praedicari de subjectis suis atque ita praedicando esse vera genera et verae species, tamen adhuc vere non possent dici et praedicari de illis in recto casu, — — sed tantum in obliquo, ut ita dicendo, Socrates — — est in specie hominum et homo sive species hominum est in genere animalium. Ib. I, 10 p. 89.

2) Ib. I, 6 p. 41; 7 p. 57.

keit und Wahrheit der Gedanken, welche solche Ganze zusammenfassen, hat Nizolius nichts einzuwenden. Vielmehr stellt er selbst einen Stammbaum der Gattungen aller Substanzen auf, in welchem er von der Substanz im Allgemeinen durch die Eintheilung der Gattungen und Arten in der gewöhnlichen Classification der Dinge endlich zu den Individuen herabkommt [1]). Er gesteht auch ferner zu, daß von dem Ganzen, zu welchem etwas gehört, auf dieses Etwas als auf den Theil des Ganzen geschlossen werden könne, und gebraucht diesen Satz zur Widerlegung der Realisten, wenn sie behaupten, daß es keinen richtigen Schluß geben würde, wenn die allgemeinen Begriffe nicht wahr wären. Und eben so, wie er nach jenem Stammbaum der Arten und Gattungen vom Ganzen auf den Theil zu schließen gestattet, giebt er auch umgekehrt das Schließen in der Weise der Induction von den Theilen auf das Ganze zu [2]). Ja er ist bereit den Realisten zu gestehn, daß es unmöglich sein würde eine Wissenschaft zu gewinnen, wenn es in ihr darauf ankäme nur die einzelnen Dinge als solche zu erkennen, weil sie von unendlicher Zahl wären und an und für sich keiner wissenschaftlichen Bestimmung unterlägen; man müsse sie im Ganzen fassen, wenn man eine Erkenntniß von ihnen haben wollte [3]). Worin besteht nun nach die-

1) Ib. II, 9 p. 170.

2) Ib. I, 7 p. 57.

3) Ib. p. 49. Quod si singularia singulatim, h. e. singula per se ac separatim accipiantur, ingenue fateor illa hoc modo esse infinita et nullo pacto cuncta cognosci et sciri posse et propterea minime idonea videri, de quibus sic acceptis ullā ars aut scientia aut definitio tradatur etc.

sen Zugeständnissen noch sein Streit gegen die Wahrheit des Allgemeinen? In der That nur darin, daß er die abstracte Auffassung des Allgemeinen vermeiden will. Wir sollen das Ganze, das Universum erkennen und in ihm die einzelnen Dinge als seine Theile; aber wir sollen nicht das Allgemeine als ein für sich Bestehendes denken, es nicht für eine Substanz, sondern nur für eine Menge von Substanzen halten, welche von Natur zusammengehören. Daher verlangt er, wir sollen im Syllogismus nicht vom Allgemeinen auf das Besondere schließen, sondern von dem Ganzen auf die einzelnen Dinge, und in der Induction auch nicht vom Besondern auf das Allgemeine, sondern von den einzelnen Dingen auf das Ganze [1]. Das ist ein großer Unterschied. Ihr bildet eure allgemeinen Begriffe durch Abstraction und meint sie bedeuteten etwas ganz anderes als die Menge der zu einem Ganzen zusammengefaßten Dinge; wir dagegen halten unser Universum, wie es von Natur gemacht ist, für nichts anderes als für die Gesammtheit aller einzelnen Dinge, welche von uns in den Gedanken einer Gattung zusammengefaßt worden ist [2]. Daher macht sich Ni-

---

1) Ib. I, 7 p. 57. Non enim de universalibus, sed de universis fiunt demonstrationes et syllogismi nec quemadmodum vos dicitis, in argumentando fit progressus aut per syllogismum ab universalibus ad particularia, sed ab universis ad singula, aut per inductionem a particularibus ad universalia, sed a singulis ad universa. Ib. p. 59.

2) Ib. I, 7 p. 57. Multum enim differunt vestra universalia et particularia a nostris universis et singulis. Nam — — vos universalia vestra per abstractionem fieri dicitis et quiddam aliud esse vultis, quam omnia sua singularia simul collecta.

zolius über die Ideen, welche das wahre Wesen der Dinge ausdrücken sollen, und über die Ideenwelt lustig und verspottet das immaterielle Dasein der Dinge, welches man durch solche unverständliche und ungereimte Allgemeinheiten zu entdecken glaube [1]. Es giebt keine andere Allgemeinheiten als solche Ganze, welche entweder concrete oder discrete Größen zusammenfassen und da eine jede Größe etwas Materielles ist, so haben wir auch keine immaterielle Allgemeinheiten anzuerkennen; die concreten Größen sind Körper, die discreten Größen sind aus den concreten Größen zusammengesetzte Mengen. Auf jene bezieht sich die Partition, auf diese die Division in unserm wissenschaftlichen Verfahren [2].

Wie nun Nizolius auf das Ernstlichste diesen Streit gegen die Abstraction durchführt und zu welchem Ergebnisse er dadurch gelangt, sehen wir am besten aus dem wissenschaftlichen Verfahren, welches er an die Stelle der Abstraction gesetzt haben will. Er bezeichnet es mit dem Namen der Zusammenfassung (comprehensio) [3]. Auf diese seine Erfindung einer neuen Methode, die er der falschen Methode der Abstraction entgegengesetzt habe, legt er das größte Gewicht [4]. Alle gute Schriftsteller,

---

Nos nostra universa ita, ut sunt a natura facta sine ulla abstractione nihil aliud esse dicimus, nisi omnia singularia unius cujuslibet generis simul comprehensa. Fast eben so ib. p. 50.

1) Ib. I, 7 p. 63; 8 p. 69.

2) Ib. I, 10 p. 80 sqq.

3) Ib. I, 8 p. 68.

4)) Ib. IV, 8 p. 349. Introduximus in philosophiam multa, quae a nemine unquam veterum philosophorum fuerunt excogitata, ex quibus unum vel praecipuum fuit comprehensio uni-

meint er, hätten dieser Methode sich von jeher bedient, er aber hätte sie zuerst beschrieben. Er versteht unter ihr die Thätigkeit unseres Verstandes, durch welche alle einzelne Dinge einer jeden Gattung für sich genommen ein für allemal zusammengefaßt werden um von einer solchen Zusammenfassung aus die übrigen wissenschaftlichen Geschäfte vollziehen zu können [1]). Es ist hierin in der That nichts Neues außer nur die Bestreitung der Abstraction, nemlich der Abstraction von der Materie, welche er in allen seinen Gründen für seine Methode als das Fehlerhafte in dem Verfahren der falschen Philosophen bezeichnet [2]). Alles, was wir erkennen, fassen wir durch unsern Verstand nicht weniger als durch unsern Sinn in der Materie auf und wenn wir besondere Dinge in ihrem materiellen Sein erkannt haben, alsdann aber zu einem Ganzen zusammenfassen, so haben wir unter diesem nicht etwas Immaterielles, sondern nur eine Gesammtheit materieller Dinge zu verstehn. Wenn wir dabei auch von der einen oder andern Eigenschaft der einzelnen Dinge absehn, so bleibt das Ding und seine Art oder Gattung, die Gesammtheit, zu welcher es gehört, nichts desto weniger in der Materie [3]). So läuft das

versorum singularium sui cujusque generis vera et universum verum, vice abstractionis universalium a singularibus falsae et universalis falsi.

1) Ib. III, 7 p. 256. Est ergo nostra haec — — comprehensio vere philosophica et oratoria nihil aliud nisi actio quaedam sive operatio intellectus, qua mens hominis singularia omnia sui cujusque generis simul et semel comprehendit et de eis artes omnes et scientias tradit etc.

2) Ib. p. 257 sqq.

3) Ib. p. 261. Non necesse esse nobis, ut quasi mon-

Ergebniß seiner Methode nur auf eine Verneinung hinaus. Wir sollen die Abstraction meiden, durch welche die Aristoteliker zum Immateriellen zu gelangen dachten. Nur das Materielle können wir in unsern Gedanken zusammenfassen; wir sollen uns darüber nicht täuschen, daß wir doch nur eine Menge materieller Dinge denken, wenn wir die Arten und Gattungen als Ganze gedacht haben.

Wie wenig nun auch die Lehre des Nizolius über seine Methode zu einer deutlich entwickelten Gestalt gelangt ist, so werden wir doch nicht verkennen, daß sie eine Denkweise vertritt, welche oftmals und in noch viel stärkerer Ausprägung in unserer neuern Philosophie sich geltend gemacht hat. Man muß ihm das Verdienst zugestehn sie zuerst zur Sprache gebracht zu haben. Es wird niemanden entgehn, daß seine Methode nichts anderes als die Induction ist. Zwar hatten sie auch die Aristoteliker als die Grundlage des Beweises anerkannt, aber sie hatten nur zu häufig über den Beweis seine Grundlage vergessen. Nizolius dagegen blieb sich derselben wohl bewußt und sah auch sehr richtig die Folgerungen ab, welche sich ergeben mußten, wenn man von den einzelnen sinnlichen Dingen aus seine Induction methodisch vollziehe. Von einzelnen Dingen, welche sich uns als Körper zeigen, ausgehend und nur darin den Fortschritt des Denkens erblickend, daß wir solche Dinge zu natürlichen Ganzen zusammenfassen, erkennt er nur zwei Arten der Ganzen an, continuirliche oder Körper und

---

strose abstrahamus eas (sc. res) a materia, sed ut illis in materia, sicut erant, relictis per intelligentiam separemus etc.

discrete oder Mengen der Körper. Dies spricht den Materialismus als letztes Ergebniß aus. Eben dahin geht auch sein Streit gegen das Allgemeine, welches durch Abstraction von der Materie gewonnen werden sollte.

Doch scheint dieses Ergebniß nicht in allen seinen Folgerungen ihm deutlich geworden zu sein. Etwas seltsam ist es, wie er demselben sich zu entziehen sucht, wenn von der menschlichen Seele die Rede ist. Den Menschen betrachtet er als ein Ganzes dem Wesen nach; er bestehe aber aus Leib und Seele, welche wie Materie und Form mit einander verbunden gedacht werden; beide sollen nicht discret sein, aber auch keine continuirliche Größe bilden; seine Behauptung, daß alle wirkliche Dinge entweder continuirliche oder discrete Größen seien, weiß er nun nicht anders zu retten, als dadurch, daß er die Verbindung zwischen Leib und Seele eine quasicontinuirliche nennt [1]. Bei seinen Untersuchungen über die wahren Gegenstände unseres Denkens fügt er auch vorsichtig hinzu, er spreche von natürlichen und mathematischen Dingen, und gesteht ein, daß die göttlichen Dinge von Materie frei seien [2]. Daher hat er auch in seiner Stammtafel der Gattungen eine Gattung der unkörper-

1) Ib. I, 10 p. 81. Totum essentiale est, ut homo et lapis et quodlibet aliud singulare, quatenus constat ex anima et corpore, vel ex materia et forma. — — Ex quibus totis sine dubio id, quod dicitur essentiale, ad totum continuum adducitur, cum anima et corpus in homine et materia et forma in aliis rebus non videntur posse dici discreta, atque igitur totum hoc, quoniam continuum esse apparet, nec tamen vere est, a nobis appelletur quasi continuum.

2) Ib. III, 7 p. 267.

lichen Dinge und eine Gattung des unsterblichen Lebendigen, welches Gott sein soll [1]. Wir haben aber schon früher bemerkt, daß er den Untersuchungen über Gegenstände der Theologie ausweicht. In welchem Sinne er dies thut, darüber sind wir nicht zu Richtern gesetzt; nur so viel ist gewiß, daß die wissenschaftliche Methode, welche er für die einzig richtige ansah, ihm nicht gestattete über das Körperliche hinauszugehn. So weit er sie inne hielt, mußte er zur materialistischen Ansicht der Dinge geführt werden.

Zur Charakteristik seiner Denkweise haben wir noch einen Punkt zu berücksichtigen. So wie seine Lehre vom Standpunkte der Philologie ausgehend sich entwickelte, so hält sie die gemeine Sprechweise und Denkweise fest. In diesem Standpunkte geht er von der Voraussetzung aus, daß die einzelnen Dinge die wahren Substanzen der Welt sind, und beruft sich häufig auf den gemeinen Menschenverstand, auf den natürlichen Sinn der Menschen, auf den gemeinen und richtigen Gebrauch der Rede, welcher die falschen Abstractionen und die Kunstwörter der Philosophen als barbarisch und mehr als barbarisch verdamme [2]. Daher soll die Erkenntniß des Ganzen, welche er sucht, zwar nicht ohne Verstand, aber doch auch durch die Sinne geschehn [3]. Es ist begreiflich, daß er von solchen Grundlagen ausgehend zu keiner strengen Wissenschaft gelangt; sie sind aus der gewöhnlichen Meinung

1) Ib. II, 9 p. 170.
2) Ib. I prooem. p. 4.
3) Ib. I, 7 p. 50 sq.

entnommen und können daher auch nur Meinungen begründen.

Dessen ist sich nun auch Nizolius wohl bewußt. Er erklärt die Wissenschaft im engern Sinn, in welchem sie von der nützlichen Kunst unterschieden wird, als die Erkenntniß von Sachen, welche des Wissens werth, schwer zu denken und gewöhnlich unbekannt sind [1]. Dies sei der gewöhnliche Sprachgebrauch. Freilich man nehme das Wort Wissenschaft auch noch in einem engern Sinn und verlange für sie sichere Erkenntniß, welche keinem Zweifel unterliege und die Sache so darstelle, daß sie in keiner andern Weise jemals richtig gedacht werden könne. In diesem Sinn würde die Wissenschaft das Nothwendige und Ewige auszudrücken haben. Diesen Sprachgebrauch hätten Platon und Aristoteles aufgebracht; er wäre alsdann auch von andern guten Schriftstellern angenommen worden. Aber er sei doch so eng, daß gezweifelt werden müßte, ob es irgend eine Wissenschaft der Menschen in diesem Sinn geben könnte, ob eine solche Wissenschaft überhaupt möglich sei, wenn nicht etwa in Gott [2]. Nur unter Voraussetzung der allgemeinen Begriffe und des Beweises, welcher durch ihre Hülfe vollzogen würde, ließe sich eine solche Wissenschaft denken. Zwar ist er nicht ganz gewiß darüber, ob nicht beim Euklides, bei Geometern und Arithmetikern ein strenger Beweis sich auftreiben ließe [3]; aber er meint doch Aristoteles und seine Anhänger würden schwerlich

1) Ib. III, 1 p. 191.
2) Ib. p. 193 sq.
3) Ib. IV, 3 p. 319; 323.

einen solchen aufzuweisen haben. Gewiß würde die Forderung des Aristoteles, daß der wissenschaftliche Beweis von dem von Natur Bekannten ausgehen müsse, sich nicht befriedigen lassen. Als wenn wir mit der Natur und nicht mit Menschen zu streiten und zu untersuchen hätten. Wenn auch ein letzter Mittelbegriff gefunden werden könnte, welcher von Natur bekannt sei, so würde er uns doch nichts helfen, wenn er nicht uns bekannt wäre [1]). Wir müßten unsere Beweise von dem aus führen, was uns bekannt sei [2]). Damit verweist Nizolius auf die sinnliche Wahrnehmung und auf die Induction, welche er für die rechte wissenschaftliche Methode hält. Da er aber wohl einsieht, wie sich schwerlich eine vollständige Erkenntniß des Ganzen, von welcher aus der Beweis geführt werden soll, auf diesem Wege gewinnen läßt, so hält er überhaupt die menschliche Wissenschaft für unsicher.

Wie wäre es möglich gewesen, daß eine Lehre, welche die allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft in der Rhetorik suchte, zu einem andern Ergebnisse gekommen wäre? Nizolius führt den Satz des Cicero an, daß sich das ganze Geschäft des Redners um Meinungen, nicht um Wissenschaft drehe; er findet, daß diese Behauptung nur im Sinn eines Philosophen gesagt sei, welcher das von ihm bestrittene, thörige und unmögliche Ideal der Wissenschaft vor Augen habe [3]). Er will menschlicher reden, nur von der Wissenschaft, wie sie dem Menschen möglich

1) Ib. IV, 3 p. 324.
2) Ib. p. 321 sqq.
3) Ib. III, 1 p. 192.

ist, und da begnügt er sich denn eine Sammlung unsicherer Erkenntnisse, wie sie die Redekunst gewährt, nach der Meinung der Menschen, nach dem Maßstabe des gesunden Menschenverstandes für Wissenschaft gelten zu lassen. Wir haben gesehn, wie er in dieser gemeinverständlichen Weise der Abstraction der Scholastiker mit größtem Eifer sich entgegensetzte, wie er die Induction empfal, an das uns Bekanntere, an das sinnlich Einleuchtende sich anschließen wollte, wie er aber auch dadurch in Gefar gerieth in Materialismus zu verfallen. Er vertritt schon in sehr deutlichen Umrissen eine Richtung der wissenschaftlichen Untersuchung, welche in der folgenden Zeit nur in einer viel ausschließlichern Gestalt und durch die Ergebnisse der Naturforschung verstärkt sich geltend machen sollte. Wenn gleich er keine Schule stiftete und seine Lehre nur in einem kleinen Kreise Beachtung fand, so hat doch die Meinung, welche er ausspricht, eine sehr allgemeine Verbreitung in seiner und der spätern Zeit gefunden.

3. Petrus Ramus.

Wenn wir die Wirkung, welche die Philologie auf die Dialektik dieser Zeit ausübte, übersehen wollen, so müssen wir auch noch einen Mann erwähnen, der in der Mitte des 16. Jahrhunderts durch seine dialektischen Neuerungen ein großes und nachhaltiges Aufsehn erregte.

Petrus Ramus [1]) (Pierre de la Ramée) wurde 1515

---

1) Vergl. C. Waddington-Kastus de Petri Rami vita, scriptis, philosophia. Par. 1848.

in dem Dorfe Cuthe in der Picardie geboren. Er stammte aus einem adligen Geschlechte, welches aber zum Bauernstande herabgesunken war. Seine Neigung zu den Wissenschaften konnte er zu Paris nur unter den kümmerlichsten Verhältnissen befriedigen. Von dem scholastischen Wesen der Pariser Universität wurde er nicht angezogen. Er fand einen bessern Lehrer in dem Deutschen Johann Sturm, welcher in der Schule des Jacob Faber gebildet damals eine Zeit lang in Paris lehrte [1]). Aus dieser Schule mag ihm auch eine Vorliebe für die Platonische Philosophie entsprungen sein, welche der Gang seiner Gedanken und das häufige Lob des Platon in seinen Schriften erkennen läßt [2]). Sie wurde durch das Lesen des Galenus und des Platon unterstützt. Als er nun die Würde eines Magisters der freien Künste erwarb,

---

1) P. Rami scholae in liberales artes. Praef. Dabei beruft er sich auch auf Rudolf Agricola.

2) Dagegen erklärt sich Waddington-Kastus p. 103 sq. Die Stelle, welche er anführt, lehnt aber nur ab, daß seine Dialektik vorzugsweise Platonisch genannt werden dürfe; sie sei vielmehr die natürliche Dialektik, welche aus allen guten Schriftstellern geschöpft werden könne. Sonst nennt er den Platon den Gott und Homer der Philosophen. Dialecticae institutiones (Basil. 1575) p. 50; animadversiones Aristotelicae (Paris. 1556) III p. 88. Er schreibt ihm die wichtigsten Erfindungen in der Dialektik zu, welche Aristoteles nur verdorben und verwirrt habe. Ib. I p. 9 sqq. Vergl. Animadvers. Aristotelicae (Basil. 1575) p. 106. Ich bemerke hierbei, daß die zuletzt angeführte Ausgabe ein Abdruck der ersten Ausgabe von 1543 ist; die zuerst angeführte ist sehr vermehrt und in der That ein anderes Werk; sie ist in 20 Bücher eingetheilt, die andere hat aber keine Büchereintheilung; daher werde ich diese von jener durch den Zusatz der Buchzahl unterscheiden.

stellte er den Streitsatz auf, daß alles, was Aristoteles gesagt habe, erlogen sei. Man ließ ihm das hingehn. Da er jedoch seine Schüler in der Erklärung der alten Schriftsteller in diesen Sinn einführen mochte und 1543 zwei Schriften herausgab, dialektische Eintheilungen und Aristotelische Bemerkungen, welche eine völlige Umgestaltung der Logik bezweckten, so wurde er über diese Neuerungen angeklagt. Die Pariser Universität, die stärkste Burg der Aristotelischen Lehrweise, wollte in ihrem Schoße dergleichen Angriffe gegen ihren Meister, in so entschiedener Sprache vorgetragen, nicht länger dulden. Sie wußte ein Urtheil gegen die Schriften des Ramus zu erwirken; sie setzte es durch, daß Franz I. einen Befehl zur Unterdrückung derselben erließ und dem Ramus verbot über Dialektik und Philosophie in irgend einer Weise zu lesen. So lange dieser König lebte, konnte von der Strenge seines Befehls, der jedoch nur schlechten Gehorsam fand, kein Nachlaß gewonnen werden. Ramus beschäftigte sich inzwischen mit der Erklärung der Alten, mit dem Unterrichte in der Mathematik, welche er kaum gelernt hatte, als er sie wieder vortrug. Er war der Vorsteher einer Gelehrtenschule, welche unter seiner Leitung bedeutenden Ruf erlangte. Unter Heinrich II. jedoch wandten sich die Verhältnisse zu seinen Gunsten. Schon wärend seiner Schulzeit hatte er in einem Mitschüler einen mächtigen Gönner für sich gewonnen, Carl Guise den Cardinal von Lothringen. Durch dessen Einfluß rückte Ramus in die Pariser Universität, lehrte nun frei nach seiner neuen Weise und gewann auch in der Leitung der Universität eine bedeutende Stimme. Die Art, wie er nun seinen

Einfluß anwandte, zog auf den freisinnigen und zu Neuerungen geneigten, aber nicht streitsüchtigen Mann die unversöhnliche Feindschaft des Carpentarius, seines Collegen. Als er jedoch 1562 zum Calvinismus übertrat, wärend fast zu derselben Zeit die Guisen der streng katholischen Partei sich fester verbündeten, blieb er zwar noch immer mit dem Cardinal von Lothringen in Verkehr, aber die Gewaltsamkeiten unter den religiösen Parteien, die Bürgerkriege, welche jetzt ausbrachen, in welchen er selbst, obwohl nicht als Soldat, eine thätige Rolle spielte, mußten doch seine Stellung an der Pariser Universität erschüttern. Zu verschiedenen Zeiten war er gezwungen Paris zu verlassen. Dem dritten Bürgerkriege entzog er sich durch eine Reise, auf welcher er viele Städte des südlichen Deutschlands und der Schweiz besuchte, fast überall wie in Triumph empfangen. Er stand damals auf dem Gipfel seines gelehrten Ruhms, welchen er durch seine Reden, durch zahlreiche philosophische und philologische Werke gegründet hatte. In Krakau, in Bologna wollte man ihn als Lehrer haben. Nach dem Frieden jedoch kehrte er nach Paris zurück und wurde hier ein Opfer der Bluthochzeit. Zwei Tage nach der Bartholomäusnacht fand und zerfleischte ihn eine Schar von Mördern. Der allgemeine Ruf hat den Carpentarius als den Urheber des Mordes bezeichnet.

Die Dialektik des Ramus hatte nicht allein bei seinem Leben, sondern auch noch geraume Zeit nachher einen ausgebreiteten Ruf. Die Ramisten bestritten die Aristotelische Logik fast in allen Ländern Europa's. Auch Halb-Ramisten gingen aus seiner Lehre hervor, welche

die dialektischen Lehren des Ramus und des Aristoteles mit einander zu stimmen suchten. Abgesehn vom Gehalt seiner Meinungen erklärt sich das Aufsehn, welches sie machten, aus der Kühnheit seines Unternehmens und aus der Neigung der Zeit, welche ihm entgegenkam. Zwar hatte die Logik des Aristoteles schon früher ihre Gegner gefunden, aber daß sie jetzt an der Pariser Universität angegriffen wurde und daß Ramus an dieser Hauptschule der Aristotelischen Philosophie seine Neuerungen durch eine Reihe von Streitigkeiten zu behaupten wußte, das mußte den Zeitgenossen als eine staunenswerthe That erscheinen.

Wenn er sie wagte, so durfte er doch auf Bundesgenossen rechnen. Nicht aus jenen frühern Angriffen allein, sondern aus einer geheimen Neigung der Zeit hatte sich ein Widerwille gegen das schulmäßige Treiben der alten Logiker genährt und selbst an der Universität zu Paris Wurzel gefaßt. Es war damals an ihr Gesetz, daß 3½ Jahr lang die freien Künste gelehrt werden sollten; darunter verstand man hauptsächlich das Organon des Aristoteles; erst nachdem dieser Cursus vollendet war, durfte man zu den höhern Facultäten übergehn. In demselben Jahre aber, in welchem Ramus seine ersten dialektischen Schriften herausgab, wurde unter Leitung eines seiner Hauptgegner, des Theologen Galland, der Vorschlag gemacht jenen Zeitraum um ein Jahr abzukürzen. Überdies schloß sich Ramus an die zahlreichen Freunde der Platonischen Philosophie an, indem er den Aristoteles bekämpfte, und fand eine Hauptstütze an der immer mehr um sich greifenden Liebe zur alten Litteratur, deren Erklärung er sich gewidmet hatte. Er verfuhr in derselben

freilich nicht in der gewöhnlichen Weise der Philologen. Freimüthig, wie er war, hatte er auch an dem Cicero und dem Quintilian in seinen dialektischen Lehren manches zu tadeln. Er suchte im Alterthum nicht sowohl einen geschichtlich gegebenen Stoff, als ein Beispiel, an welchem er die Gesetze der Dialektik und Rhetorik entwickeln und in das Verständniß der Sachen einführen könnte. Auch unter den Philologen hatte er daher seine Feinde zu erwarten. Aber dies konnte einen Mann nicht schrecken, welcher, wie er, eine neue Zeit kommen sah, welcher eine neue Bildungsmethode in den Gang setzen wollte. Seine Bemühungen gingen auf nichts Geringeres, als auf eine gänzliche Umgestaltung der wissenschaftlichen Erziehung. Er hatte eine encyklopädische Ausbildung der Jugend im Sinn. Da er seinen eigenen Kenntnissen nicht genug vertrauen konnte, um in allen Fächern aufzuräumen, suchte er sich Gefährten seiner Arbeit. In der Dialektik glaubte er jedoch ein Werkzeug zu haben, welches zur Verbesserung aller Wissenschaften geeignet wäre. Frisch weg ging er mit diesem Werkzeuge auch an die Mathematik. Wir haben erwähnt, daß er sie zugleich lernte und lehrte, und in dieser Art pflegte er überhaupt zu verfahren. In derselben Weise dachte er auch die Theologie zu verbessern, ihr eine leichter zugängliche und geschmackvollere Gestalt zu geben; noch ehe er eine genauere Untersuchung der Sachen angestellt hatte, war er davon überzeugt, daß Luther, Calvin und Beza noch nicht weit genug in der Reform der Kirche gegangen wären[1]. So finden wir ihn überaus rührig in seinem

1) Waddington-Kastus p. 54 sqq.; p. 91 sq.

Unternehmungsgeist; alles möchte er angreifen; an alles legt er Hand an; aber die Anwendungen der Dialektik, welche er versucht, läßt er auch eben so leicht wieder fallen. Die Reden des Cicero wollte er alle nach seiner dialektischen Methode erläutern; er brach in der Mitte ab; mit dem Virgil hatte er es ebenso vor; kaum hatte er es bis zum ersten Buche der Aeneide gebracht, da hatte die Arbeit ein Ende. Seine Absichten waren zu weit umfassend, als daß er sie hätte ausführen können. Es schien genügend Beispiele seiner Methode zu geben. Aber sollte nicht auch diese Weise die Sachen anzugreifen zu der Vermuthung berechtigen, daß er zu voreilig in seinen Unternehmungen gewesen wäre?

Wir werden darüber urtheilen können, wenn wir seine Dialektik untersuchen. Unter allen seinen Arbeiten ist sie allein von einigem Erfolg gewesen. Sie allein glaubte er zum Abschluß gebracht zu haben. Wenn wir nun sehen, daß er sie als das Werkzeug und den Maßstab für alle übrige wissenschaftliche Forschungen betrachtete, so werden wir nicht daran zweifeln können, daß es ihm hauptsächlich um eine formale Bearbeitung der Wissenschaften zu thun war. Von dieser Seite griff er auch den Aristoteles an. Daß er nicht von einer regelrechten Begriffserklärung und Eintheilung der Logik ausgegangen sei, war der Haupteinwurf, welchen er ihm machte. Es waren die ersten Forderungen der Platonischen Dialektik, welche er gegen ihn geltend machte. Wenn man es den Scholastikern zum Vorwurf gemacht hat, daß sie auf die formale Seite der Wissenschaft ein zu ausschließendes Gewicht legten, so war doch Ramus

in diesem Punkte auf keinem von ihnen abweichenden Wege.

In seiner Umbildung der Dialektik geht er von einer Eintheilung aus, welche er bei den alten Rhetoren gefunden hatte. Die Dialektik, welche uns ihrem Ganzen nach den Gebrauch unserer Vernunft lehren soll, wird, wie alle Künste, durch Natur, Lehre und Übung gewonnen. Von diesen drei Quellen ist aber die erste und ergiebigste die Natur; die zweite dem Range nach ist die Übung; die Lehre hat eine viel geringere Bedeutung. Ramus faßt diese dritte in einer ganz äußerlichen Weise. Wärend die beiden andern innerlich in uns sich vollziehn sollen, wird die Lehre nicht als eine Sache des innerlichen Nachdenkens, sondern nur als eine äußerliche Unterweisung durch unsern Lehrmeister betrachtet [1]. Daß ihr Ramus keinen großen Werth beilegen kann, wird schon hieraus erhellen. Aber überdies, wiewohl es scheinen möchte, daß die Übung wohl eben so sehr, wie die Lehre, eine Sache der Kunst sei, ist er doch geneigt nur die Lehre als Kunst der Natur entgegenzusetzen und die Übung oder den Gebrauch der Kunst als eine Sache der Natur zu betrachten [2]. Er scheint diese Übung als etwas durch den natürlichen Instinkt Betriebenes und Geleitetes anzusehn. Und nun erhebt er die Natur gegen die

1) Dial. inst. p. 2.

2) Übung (exercitatio) und Gebrauch (usus) werden gewöhnlich in gleicher Bedeutung gebraucht; ebenso doctrina und ars. Der Sprach- und Denkgebrauch wird aber alsdann als ein Ergebniß des natürlichen und unverbildeten Verstandes angesehn. Z. B. animadv. Arist. III p. 106. Usui autem naturali et vero sic illudi non potest.

Kunst; an jene haben wir uns anzuschließen; diese soll nur den rechten Gebrauch der Natur lehren; sie soll nur das Abbild der Natur geben; das Urbild, die natürliche Dialektik, müsse bei weitem der künstlichen Dialektik vorgezogen werden; in allen Stücken ahme die Kunst der Natur nach ohne sie je zu erreichen [1]); nach dem Beispiel aller übrigen Künste müsse auch die Dialektik, welche die Königin und Göttin der Künste sein wolle, von der Nachahmung und Beobachtung der natürlichen Dialektik ausgehn [2]). Dabei kümmert sich Ramus nicht darum, ob eine Wissenschaft, welche nur aus der Beobachtung der Erscheinungen unseres Denkens geschöpft werden soll, noch den philosophischen Charakter an sich tragen würde. Es genügt ihm der Natur zu folgen. Die Frage, woher wir das Urtheil über das Richtige und das Falsche in unserm natürlichen Denken zu entnehmen haben, und ob wir die Natur nicht durch Kunst unterstützen und verbessern können, scheint er sich kaum aufgeworfen zu haben. Doch will er nicht alle Kunst verwerfen. Er erinnert uns an den Nutzen guter Lehrer und guter Bücher. Die guten Schriftsteller sollen wir nicht vernachlässigen; ihre Werke und Lehren sollen wir uns anzueignen suchen, sie mit den dialektischen Vorschriften des Aristoteles vergleichen und daraus die Kunst der Dialektik ziehen. Aber er warnt auch zugleich, daß wir damit nicht zu lange uns

1) Dial. inst. praef.; p. 6 sq.; 86.

2) Animadv. Arist. p. 108 sq. Ars enim dialectica debet ab imitatione et observatione naturalis dialecticae proficisci, quemadmodum omnes artes imaginem aliquam effingere conantur, cujus veritas in re aliqua solida atque expressa appareat.

aufhalten; nur wenige und die besten Regeln sollen wir in solcher Weise lernen; dann aber in der Übung uns selbst versuchen und durch eigenes Nachdenken die rechten Mittel zur Erkenntniß finden. Auf diese Weise würden wir dem Vorwurf entgehn, daß wir die Philosophie nur gelernt hätten, aber nicht zu üben verständen [1]). Er gehört nicht zu denen, welche über die Kürze des Lebens und die Länge der Kunst klagen; eine kurze Kunst will er zwischen eine lange Natur und eine lange Übung zusammendrängen.

Natürlich empfielt er nun aber vorzüglich die Übung [2]). Die Natur kann er weder geben noch ändern; auf die Kunst legt er wenig Gewicht; daher behauptet er, auf der Übung beruhe fast die ganze Kraft der Dialektik. Drei Arten der Übung unterscheidet er, das Lesen und Erklären guter alter Schriftsteller, das Schreiben, das Reden [3]). In der angegebnen Ordnung, will er, sollen sie auf einander folgen. Er bemerkt wohl, daß dies nicht die Ordnung der Natur ist, welche vielmehr vom Reden beginnt, das Schreiben und Lesen erst darauf folgen läßt. Aber er läßt sich dadurch nicht stören. Von Natur zwar, gesteht er ein, ist das Reden früher, der Zeit nach aber ist es später und diese Ordnung der Zeit müssen wir beobachten [4]). Damit hat es sein Bewenden.

1) Anim. Arist. III p. 109 sqq.

2) Jn Spott haben ihm deswegen seine Gegner den Beinamen usuarius beigelegt.

3) Dialect. inst. p. 74. Summa igitur ac prope sola disserendi virtus est in exercitatione, quae interpretatione, scriptione, dictione continetur.

4) Ib. p. 90; animadv. Arist. XX p. 128.

Sollen wir ihn etwa fragen, welche Zeit er meine? Denn er wird doch nicht behaupten wollen, daß wir vom Beginn unseres Lebens an eher läsen und schrieben, als redeten. Unstreitig meint er die Zeit der Schule, in welcher wir mit den Leseübungen beginnen, dann zum Schreiben und zuletzt zum Reden kommen. Unter dem Reden, sehen wir hieraus auch, versteht er den rhetorisch ausgebildeten Vortrag. Wir bemerken hieran, daß seine Vorschriften einen pädagogischen Zweck haben, welcher sich allen seinen Untersuchungen eindrückt. Übung im Denken empfielt er gar nicht, unabhängig vom Lesen, Schreiben und Reden, weil der Unterricht, welchen er beabsichtigt, immer nur durch die angegebenen Mittel das Denken zu üben sucht. Das Reden aber ist ihm der letzte Zweck, welcher durch die Übung gewonnen werden soll. Daher betrachtet er auch die Rhetorik als die Schwester der Dialektik, und wenn er auch diese nicht in jene will aufgehn lassen, wie Nizolius, so hebt er doch, dem Cicero folgend, das enge Band zwischen beiden hervor und tadelt den Aristoteles, daß er beide Wissenschaften von einander getrennt habe. Wie Herz und Zunge sollen sie mit einander verbunden bleiben; wir sollen die logischen Regeln nicht ihrer selbst wegen lernen, sondern um sie in Übung zu setzen und ihre letzte Übung ist eben die Rede [1]). Es ist nicht zu verkennen, wenn es auch aus seinem Leben und aus seinen zahlreichen Beispielen nicht hervorleuchtete, daß es ihm in allen seinen Lehren um einen philologischen Unterricht zu thun ist, als dessen

1) Dial. inst. p. 101; anim. Arist. III p. 110 sq.

letzter Zweck es angesehn wird, daß er tüchtige Redner bilde.

Nach diesen Vorüberlegungen werden wir kaum erwarten können, daß er in der kurzen Kunst der Dialektik, welche er uns entwickeln will, die Früchte eines tiefen Nachdenkens gezeitigt habe. Es ist wahr, an die gewöhnlichen Vorschriften der Dialektik hält er sich nicht. Die Freiheit seines Urtheils mußte ein Mann, welcher mit der einmal hergebrachten Lehrweise gebrochen hatte, sich zu bewahren bemüht sein. Von der Kritik der Aristotelischen Logik war er hergekommen, er erstreckt sie auch über die Vorschriften der alten Rhetoren; aber alles dies geht etwas unruhig bei ihm her; er verfährt wie ein Mensch, welcher mehr seiner guten Natur, seinem gesunden Verstande, als festen Grundsätzen der Wissenschaft vertraut. Seine Kritik richtet sich daher auch meistens auf das Einzelne, dessen Schwächen er bemerkt. Das Allgemeine, wie es nun einmal die Übung bewährt hat, muß er doch bestehn lassen. Wir müssen um dies zu zeigen einen kurzen Überblick über seine Dialektik geben.

Wenn er eine mehr rhetorische als logische Erklärung der Dialektik aufstellt [1]), so würde er hierüber wohl dadurch sich entschuldigen können, daß er überhaupt bei der Beschränktheit unserer Erkenntnisse die Definitionen für sehr schwierig hält, besonders was die Unterschiede betrifft. Hätte doch die Schule der Philosophen in so vielen Jahrhunderten bisher nur den Unterschied des Menschen

---

1) Dial. inst. p. 1. Dialectica virtus est disserendi. — — Disserere — — est disputare, disceptare atque omnino oratione uti.

auffinden können und andere Arten der Thiere nur durch verneinende Bestimmungen, also unvollkommen, zu erklären gewußt [1]). Er räth daher auch, mit unvollkommenen Begriffserklärungen sich zu begnügen, welche man zwar kurz ausdrücken solle, damit sie das Gedächtniß leichter festhalten könnte, aber auch nicht zu kurz, damit daraus der Klarheit der Erklärung kein Nachtheil erwüchse. Die Begriffserklärung gilt ihm überhaupt nur für eine Auseinandersetzung, Beschreibung, Auslegung der Sache [2]). Wir möchten ihn gern darüber loben, daß er, dem Platon folgend, in der wissenschaftlichen Methode auf Begriffserklärung und Begriffseintheilung das größte Gewicht legte [3]); aber die weite Fassung, welche er dem Verfahren der Begriffserklärung giebt, schmälert uns das Lob nicht wenig. Die Eintheilung, welche er an seine Erklärung der Dialektik anschließt, giebt nicht minder zu Bedenken Veranlassung. Man hat ihn darüber getadelt, daß er in der Nachahmung der Platonischen Dialektik auf zweigliedrige Eintheilungen zu ausschließliches Gewicht gelegt habe. Wir würden hierin, wenn auch keine aus-

---

1) Ib. p. 9. Sunt autem mentes hominum in formarum universarum cognitione tanquam noctuae caligantes in solis splendore; quamvis enim verissimae nobilissimae causae sint, tot tamen saeculis philosophorum disputationibus perstrepentes scholae vix unam hominis formam repererunt, belluarum quaenam esset nondum sunt assecutae, nisi privatione quadam, quae non quid est, — — sed quid non est ostendit.

2) Ib. p. 25. Idemque est rei expositio, declaratio, demonstratio, interpretatio, enarratio atque definitio, quamquam hoc postremo in hujus argumenti significatione fere solo utimur.

3) Ib. p. 43 sq.

reichende Methode, doch ein Streben nach einem durchgreifenden Verfahren finden. Doch wir dürfen auch nicht befürchten, daß Ramus uns beständig mit zweigliedrigen Eintheilungen quälen werde. Er geht viel freier zu Werke. Er nimmt die Eintheilungen, wie sie sich eben bieten. In rhetorischen Wendungen sieht er sich bald nach dieses, bald nach jenes Schriftstellers Meinung um; dann findet er, daß die Natur dieses oder jenes Mittel zu ergreifen uns anbefielt; dies giebt ihm seine Eintheilung ab; einen weitern Eintheilungsgrund sucht er nicht. In dieser Weise ist auch seine Eintheilung der Dialektik ihm entstanden. Bei den Rhetoren hat er gefunden, daß man die Erfindung der Gedanken, welche als Beweise gebraucht werden können, von ihrer Beurtheilung und der Anwendung derselben in ihrer Benutzung unterschied. Er findet diese Eintheilung brauchbar und nimmt daher zwei Theile der Dialektik an, von welchen der eine die Erfindung und der andere die Beurtheilung des Erfundenen behandelt [1]).

So wie diese Eintheilung dem Boden der Rhetorik entwachsen ist, so ist auch der erste Theil dieser Lehre ganz in rhetorischem Sinn gehalten. Die Erfindung wird zuerst gestellt, weil es dem Redner darauf ankommt die verschiedenen Gemeinplätze oder Gesichtspunkte zunächst in das Auge zu fassen, von welchen sein Gegenstand beleuchtet werden kann. Er wählt da aus einem Vorrath von Begriffen oder Vorstellungen, welche er als gegeben

1) Ib. p. 7. Daher das Sprüchwort das judicium die altera pars Rami zu nennen.

vorfindet. Um den Ursprung derselben kümmert sich Ramus nicht. Er meint sie ohne Weiteres gebrauchen zu können, weil er von der Ansicht ausgeht, daß Begriffe und Vorstellungen noch nichts von den Sachen aussagen, noch kein Urtheil abgeben und daher auch weder Irrthum noch Wahrheit ihnen zugeschrieben werden könne. Ramus bekennt sich zwar nicht zum Nominalismus, wie seine Vorgänger in der Umgestaltung der Logik, vielmehr meint er mit dem Platon, daß die Namen den Dingen nicht willkürlich beigelegt wären [1]), und macht die Platonische Ideenlehre geltend, wenn er auch in der Idee nur die logische Gattung sucht [2]); aber er verfährt doch wie ein Nominalist, indem er die Vorstellungen und Begriffe an sich ohne alle Beziehung zu den Sachen dahin gehen läßt und nur in der richtigen oder falschen Verbindung der Worte zu Sätzen die Wahrheit oder Falschheit unserer Gedanken sucht. In seiner Untersuchung der allgemeinen Begriffe wirthschaftet er aber auch wie in einem Felde der reinen Überlieferung. Er ist eben so wenig wie Nizolius ein Freund der Metaphysik. Er bekämpft sie nicht wie dieser, aber, was schlimmer ist, ihre Grundsätze untersucht er nicht. In seinem Verzeichnisse der Wissenschaften kommt sie gar nicht vor. Die ontologischen Begriffe, welche er zu gebrauchen doch nicht umhin kann, werden ohne weiteres von ihm meistens aus der Aristotelischen Überlieferung aufgenommen [3]). Wenn er neue

---

1) Ib. p. 18.
2) Anim. Arist. III p. 95.
3) So die 4 Ursachen des Aristoteles. Dial. inst. p. 11.

Eintheilungen der rhetorischen Gesichtspunkte aufstellt, so geschieht es ohne alle Untersuchung über die Gründe.

In der Untersuchung über das Urtheil, weil es da doch um Wahrheit und Falschheit der Rede sich handelt, scheint er etwas mehr sich anstrengen zu wollen [1]. Aber seltsam, nicht sowohl auf das Urtheil kommt es ihm an, vielmehr seine Untersuchung springt sogleich auf den Beweis des Urtheils über. Seltsam und doch ganz natürlich in seinem Sinn; denn er ist Redner und Lehrer, und beide bezwecken ja nicht ihr Urtheil sich zu bilden, sondern die Richtigkeit ihres Urtheils Andern zu beweisen. Daher bildet sich dem Ramus jedes Urtheil in einem Schluß. Wir sehen nicht allein die Begriffe, sondern auch die Vordersätze der Schlüsse sind dem Ramus gegeben und die Wissenschaft hat nichts weiter zu bewerkstelligen, als daß die gegebenen Urtheile in die rechte Verbindung gebracht werden, um den Schlußsatz einleuchtend zu machen [2]. Man kann hieraus sehen, wie gründlich er in seiner Reform der wissenschaftlichen Dialektik zu Werke geht. Doch würde sein Verdienst groß genug sein, wenn er nur eine umfassendere Theorie des Beweises als die bisher übliche gegeben hätte. Wir können davon nicht viel rühmen. Von der Aristotelischen Lehre

---

1) Ib. p. 28. Summa igitur in tam excellentis virtutis expositione diligentia nobis adhibenda est.

2) Ib. p. 29. Primum igitur judicium est doctrina unius argumenti firme constanterque cum quaestione collocandi, unde quaestio ipsa vera falsave cognoscitur, dispositio autem ipsa collocatioque syllogismus appellatur, nec quidquam primi judicii et syllogismi nomina differunt, nisi quod hoc solam dispositionem, illud etiam dispositionis artem significat.

über den Schluß geht er aus. Die Induction erwähnt er nur ganz beiläufig; er verwechselt sie mit dem Beweise aus Beispielen. Auf die Vergleichung legt er großes Gewicht [1]); er fand sie ja von seinen Rednern oft angewendet; aber was sie für die Wissenschaft zu bedeuten habe, darüber weiß er kein Licht zu verbreiten. So bleibt er denn beim Schlusse vom Allgemeinen auf das Besondere stehen, ganz wie seine peripatetischen Vorgänger. Nur in der Eintheilung der Schlüsse, in der Untersuchung über ihre zusammengesetzten Formen hat er etwas Eigenes, welches ihm aus seiner Beobachtung des Gebrauchs entsprungen ist. Aber daß er damit die Einsicht in das Wesen des Syllogismus verbunden hätte, davon findet sich in seiner ganz äußerlichen Zusammenstellung auch nicht die geringste Spur. Vielmehr vernachlässigt er den Mittelbegriff, auf welchen es angekommen wäre, bis zu dem Grade, daß er die Figuren des Aristoteles einer ganz tactlosen Kritik unterwirft und die dritte Figur der zweiten und ersten vorauszuschicken anräth [2]). Es konnte wohl nicht in seiner Absicht liegen auf diese Untersuchungen großen Fleiß zu verwenden, da er meint, es könnte eine ganze Wissenschaft ohne irgend einen Schluß zu Stande gebracht werden und nur wo ein Zweifel einträte, da würde es rathsam zur Bestätigung

---

1) Ib. p. 21.

2) Nach einer doch nicht ganz deutlichen Angabe bei Waddington-Kastus p. 121 not. 2. scheint er sogar die erste Figur des Aristoteles in der letzten Ausgabe seiner Dialektik ganz übergangen zu haben. Ich habe dies nicht prüfen können, weil diese Ausgabe mir nicht zur Hand ist.

des Urtheils die strenge Ordnung des Schlusses zu entfalten [1]).

Der Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere ist dem Ramus aber auch nur der erste und niedrigste Grad des Urtheils. Er unterscheidet von ihm noch zwei andere höhere Grade. In der Beschreibung, welche er von ihnen giebt, schließt er in wörtlichen Anführungen an den Platon sich an und wir finden, daß von diesem Schritte an seine Auseinandersetzungen einen etwas festern Halt annehmen. Der zweite Grad des Urtheils wird durch das System gewonnen. Da soll eine Kette von Schlüssen sich bilden und der Zusammenhang der ganzen wissenschaftlichen Anordnung soll auf Begriffserklärung und Begriffseintheilung beruhn [2]). Da soll die Rede des Dialektikers wie ein organisches Wesen sich entfalten [3]). Aber erst der dritte und letzte Grad des Urtheils führt zum Ziele. Er bezieht die Wissenschaft auf den höchsten Zweck aller Dinge, auf Gott [4]). Zu ihm sollen wir aufgeleitet werden durch alle Wissenschaften, durch die freien Künste, durch die Physik, die Betrachtung der Natur nach ihren Zwecken, durch die Betrachtung des Menschen und seiner Geschichte, durch die Untersuchung des sittlichen Lebens. Über das Sinnliche erhoben sollen wir da die

1) Dial. inst. p. 47. Potest enim ars integra sine ullo syllogismo perfici atque absolvi, si qua tamen in parte dubitatio ulla fuerit, ad judicii constantiam syllogismus adhiberi poterit, ut plena disputatione res planius firmiusque doceatur.

2) Ib. p. 43 sqq.

3) Ib. p. 57.

4) Ib. p. 57 sqq. Die drei Grade werden noch einmal zusammengestellt ib. p. 72.

Kunde der Ideen empfangen und gewahr werden, daß dieser unser Geist, welcher alles dies fassen kann, vom Himmel gefallen ist, daß wir sterbliche Götter sind, Theile Gottes, von Gott abgerissen, dessen Mittelpunkt überall, dessen Umfang nirgends ist [1]. Nur Schade, daß uns diese Platonische Anschauung der Dinge nur in rednerischer Weise ohne irgend ein genaueres Eingehn in wissenschaftliche Untersuchungen vorgeführt wird. Daher mag es auch kommen, daß Ramus seinen Meinungen über diese höchste Stufe unseres Urtheils zu wiederholten Malen die skeptische Bemerkung beifügt, wir Menschen wären doch nur Schatten und nur den Schatten der Wahrheit vermöchten wir zu erkennen. Das Platonische Gleichniß von den Gefesselten in der dunkeln Höhle verfehlt er nicht in seine rednerische Schilderung unseres Zieles und unseres Verhältnisses zu demselben zu verflechten [2].

Die Vergleichung des Ramus mit dem Nizolius liegt uns sehr nahe. Zu gleicher Zeit versuchten sie die Logik umzugestalten, auf dieselben Vorgänger sich stützend, beide von der Philologie herkommend, der eine wollte sie ganz in Rhetorik verwandeln, der andere betrachtete sie als den Weg zur Rhetorik. Darin ist kein wesentlicher Unterschied. Die Ergebnisse, zu welchen sie kamen, sind freilich sehr verschieden. Nizolius ist Nominalist und neigt sich zum Materialismus; die religiösen Beweggründe läßt er nur ganz im Hintergrunde blicken; Ramus vertheidigt die reale und natürliche Bedeutung der Worte, wie die

1) Ib. p. 64 sq.; p. 69.
2) Ib. p. 59; 69.

Ideenlehre des Platon, die Materie läßt er nur für das Körperliche gelten [1]; die Erkenntniß der Ideen und durch sie das Aufstreben zur Erkenntniß Gottes [2] bezeichnen ihm das Ziel der Wissenschaft. Dürften wir nun unserer Neigung nach und nur auf die Endergebnisse blickend entscheiden, so würden wir nicht zögern der letzten vor der erstern Denkweise den Vorzug einzuräumen, wenn wir aber die Methode der Forschung in die Wagschale legen, so dürfen wir uns nicht bedenken, dem Italiener vor dem Franzosen den Vorzug zu geben. Noch immer behaupteten die Italiener den ersten Rang in der Wissenschaft. Bei Ramus ist alles nur flüchtiger Entwurf, eine auf gutes Glück hin gewagte Meinung; viel ernster geht Nizolius an sein Werk; er wägt seine Gründe ab; die Überzeugungen, zu welchen er gelangt, sind das Ergebniß einer sorgfältigen Überlegung.

Wir haben die Bemühungen der Philologen um die Reform der Philosophie übersehn; nach dem Ramus sind keine solche Versuche von der Seite der Philologen auch nur mit einigem Erfolg unternommen worden. Dieselben haben alle einen gemeinschaftlichen Charakter. Von der herschenden Schule wollen sie den Unterricht in den Wissenschaften frei machen; auf den Gebrauch, auf die Übung des Denkens weisen sie uns hin; an die Natur sollen wir uns dabei anschließen; was sie uns lehrt, das sollen wir als Gesetz anerkennen. Es ist der gesunde Menschenverstand, auf welchen sie uns als auf den letz-

---

1) Ib. p. 11.
2) Ib. p. 72.

ten Richter verweisen. Für eine Philologie, welche die Untersuchung weder über die Sprache, noch über die Geschichte nach wissenschaftlichen Grundsätzen betrieb, sondern nur in künstlerischer Weise sich übte, war dieser Standpunkt der natürliche. An die Übung der Sprache, welche ein Ergebniß der allgemeinen Denkweise ist, sich anschließend, mußte man auch die allgemeine Denkweise oder das, was man den gesunden, d. h. den wissenschaftlich ungebildeten Menschenverstand nennt, zum entscheidenden Urtheil herbeiziehen.

Wir wollen das Verdienstliche nicht verkennen, welches in einer solchen Berufung an den gesunden Menschenverstand und an die übliche Denk- und Sprechweise für die damalige Zeit lag. Wenn es der Wissenschaft zugestanden werden darf ihre eigenen Kunstwörter auszubilden und dadurch auch in die Sprachbildung einzugreifen, so wird sie doch mit Bescheidenheit dieses Amt zu verwalten haben; von der Gesammtbildung der Völker, in welchen sie lebt, soll sie dadurch nicht vornehm sich absondern; ihre Kunstsprache soll an die Sprache des gesunden Menschenverstandes möglichst sich anschließen. Dies in einem größern Grade zu bewirken, als es bei der scholastischen Absonderung des Clerus von dem Volke statt gefunden hatte, darauf haben jene Philologen hingearbeitet. Freilich konnten sie den Unterschied zwischen den Gelehrten und dem gemeinen Volke nicht aufheben; die Lateinische Sprache, welche sie gebrauchten, sonderte sie von diesem ab; aber sie suchten doch die Lehren der Philosophie mehr dem allgemeinen Verständnisse zu nähern, sie mit der allgemeinen Bildung zu verflechten. Hat doch

Ramus sogar gewagt auch eine Französische Grammatik und eine Dialektik in Französischer Sprache zu schreiben.

Noch ein anderes Verdienst von einer mehr fraglichen Art kann diesen philosophirenden Philologen zugeschrieben werden. Der Unterschied zwischen Sprache und zwischen Sachen lag ihnen nahe. Wir haben gesehn, wie Vives, wie Nizolius, wie Ramus ihn hervorhoben. Sie suchten ihn auf den Unterschied zwischen Form und Inhalt der Wissenschaften zurückzubringen. Ihre Dialektik oder Rhetorik, welche in der Sprache wurzelte, sollte nur mit der Form unseres Denkens und Redens sich beschäftigen. Gegen die Aristotelische Dialektik hatten sie vorzüglich einzuwenden, daß sie den Unterschied der Wissenschaften nicht beachte; sie nahm ihnen zu viel von den Sachen auf. Mit den Kategorien, mit den psychologischen Untersuchungen über die Gründe unseres Erkennens machte sie sich zu thun. Wer sagen wollte, daß Aristoteles in seinem Organon oder daß die Scholastiker in ihrer Logik nur die Form des Denkens im Auge gehabt hätten, der würde die historischen Beweise dieser Philologen vom Gegentheil zu widerlegen haben. Sie dagegen haben zuerst alles Sachliche aus der Logik zu entfernen sich bemüht. Dadurch sind sie die eigentlichen Begründer der Logik geworden, welche nur mit der Form unseres Denkens sich beschäftigen sollte. Indem sie aber die Logik auch mit ihren philologischen Untersuchungen in die engste Verbindung brachten, haben sie die Meinung verbreitet, daß die Philologie, der Unterricht in der Griechischen und Lateinischen Sprache, nur mit der formalen Bildung zu thun habe. Ihre Ansicht geht darauf hinaus, daß die

Sprache in ihrer grammatischen und rhetorischen Entfaltung eine lebendige Logik sei. Neben dieser formalen Bildung lassen sie die reale bestehn, ohne das Verhältniß beider zu einander genauer zu erörtern. Vives und Ramus wollen zu den Sachen eilen. Die Verbesserung der Pädagogik, welche der letztere bezweckt, hat Ähnlichkeit mit den Ansichten der neuern Realisten im Unterrichtswesen. Nizolius ist mehr für die formale Bildung; er möchte gern alles Lob der Rhetorik zuwenden, kann sich aber doch nicht verhehlen, daß ihr zur Seite noch eine Masse realer Erkenntnisse bestehn bleibt. Was aber ihr Unternehmen die formale und die reale Bildung von einander zu trennen noch fraglicher macht, ist, daß es ihnen doch nicht gelingt alle Berücksichtigung des Realen in ihrer Dialektik zu vermeiden. Vives und Nizolius, um nur den Hauptpunkt hervorzuheben, können nicht unterlassen die Frage nach der Realität des Allgemeinen zu besprechen; sie sind weit davon entfernt, alle Begriffe in gleicher Weise zu behandeln, wie es doch die ausschließliche Berücksichtigung ihrer Form verlangen würde. Ramus wird von seiner Vorliebe für die Platonische Philosophie sogar dahin getrieben das Urtheil über die Ideenwelt und über Gott zu erstrecken.

Zur Beurtheilung dieser Bestrebungen wird aber vor allen Dingen auf die Grundlage zu achten sein, von welcher aus sie ihre Entscheidung entnehmen. Sie vertrauen dem gesunden Menschenverstande. Sollen wir uns darüber wundern, daß sie zu sehr verschiedenen Ergebnissen kommen? Gewiß gehen die Meinungen derer, welche ihres gesunden Menschenverstandes sich rühmen, nicht we-

Ramus sogar gewagt auch eine Französische Grammatik und eine Dialektik in Französischer Sprache zu schreiben.

Noch ein anderes Verdienst von einer mehr fraglichen Art kann diesen philosophirenden Philologen zugeschrieben werden. Der Unterschied zwischen Sprache und zwischen Sachen lag ihnen nahe. Wir haben gesehn, wie Vives, wie Nizolius, wie Ramus ihn hervorhoben. Sie suchten ihn auf den Unterschied zwischen Form und Inhalt der Wissenschaften zurückzubringen. Ihre Dialektik oder Rhetorik, welche in der Sprache wurzelte, sollte nur mit der Form unseres Denkens und Redens sich beschäftigen. Gegen die Aristotelische Dialektik hatten sie vorzüglich einzuwenden, daß sie den Unterschied der Wissenschaften nicht beachte; sie nahm ihnen zu viel von den Sachen auf. Mit den Kategorien, mit den psychologischen Untersuchungen über die Gründe unseres Erkennens machte sie sich zu thun. Wer sagen wollte, daß Aristoteles in seinem Organon oder daß die Scholastiker in ihrer Logik nur die Form des Denkens im Auge gehabt hätten, der würde die historischen Beweise dieser Philologen vom Gegentheil zu widerlegen haben. Sie dagegen haben zuerst alles Sachliche aus der Logik zu entfernen sich bemüht. Dadurch sind sie die eigentlichen Begründer der Logik geworden, welche nur mit der Form unseres Denkens sich beschäftigen sollte. Indem sie aber die Logik auch mit ihren philologischen Untersuchungen in die engste Verbindung brachten, haben sie die Meinung verbreitet, daß die Philologie, der Unterricht in der Griechischen und Lateinischen Sprache, nur mit der formalen Bildung zu thun habe. Ihre Ansicht geht darauf hinaus, daß die

Sprache in ihrer grammatischen und rhetorischen Entfaltung eine lebendige Logik sei. Neben dieser formalen Bildung lassen sie die reale bestehn, ohne das Verhältniß beider zu einander genauer zu erörtern. Vives und Ramus wollen zu den Sachen eilen. Die Verbesserung der Pädagogik, welche der letztere bezweckt, hat Ähnlichkeit mit den Ansichten der neuern Realisten im Unterrichtswesen. Nizolius ist mehr für die formale Bildung; er möchte gern alles Lob der Rhetorik zuwenden, kann sich aber doch nicht verhehlen, daß ihr zur Seite noch eine Masse realer Erkenntnisse bestehn bleibt. Was aber ihr Unternehmen die formale und die reale Bildung von einander zu trennen noch fraglicher macht, ist, daß es ihnen doch nicht gelingt alle Berücksichtigung des Realen in ihrer Dialektik zu vermeiden. Vives und Nizolius, um nur den Hauptpunkt hervorzuheben, können nicht unterlassen die Frage nach der Realität des Allgemeinen zu besprechen; sie sind weit davon entfernt, alle Begriffe in gleicher Weise zu behandeln, wie es doch die ausschließliche Berücksichtigung ihrer Form verlangen würde. Ramus wird von seiner Vorliebe für die Platonische Philosophie sogar dahin getrieben das Urtheil über die Ideenwelt und über Gott zu erstrecken.

Zur Beurtheilung dieser Bestrebungen wird aber vor allen Dingen auf die Grundlage zu achten sein, von welcher aus sie ihre Entscheidung entnehmen. Sie vertrauen dem gesunden Menschenverstande. Sollen wir uns darüber wundern, daß sie zu sehr verschiedenen Ergebnissen kommen? Gewiß gehen die Meinungen derer, welche ihres gesunden Menschenverstandes sich rühmen, nicht we-

niger aus einander als die Meinungen der wissenschaftlich Forschenden. In ihren Ergebnissen stimmen diese Männer nur darin mit einander überein, daß sie der Unsicherheit ihrer Grundlage sich bewußt sind. Ramus, welcher zum Idealismus, Nizolius, welcher zum Materialismus geneigt ist, beide bringen doch nur Wahrscheinliches zu Tage. Sie bilden dadurch einen Übergang zu den skeptischen Untersuchungen, welche bald mit größerer Entschiedenheit sich erheben sollten. - Wenn man denn nun einmal auf den gesunden Menschenverstand sich berufen wollte, so hatte wohl allerdings die Denkweise des Nizolius, welche alles Übersinnliche mit mistrauischen Augen betrachtete, die Wahrscheinlichkeit für sich die Mehrheit der Stimmen auf sich zu vereinigen. Auch in ihr sehen wir eine Neigung der Zeit sich verkünden. Doch tritt seine materialistische Richtung nur zaghaft und tastend auf. Es war wohl offenbar, daß wenn man dem gesunden Menschenverstande sich anschließen wollte, man doch nicht eher von ihm aus zur wissenschaftlichen Sicherheit gelangen konnte, als man gründlich untersucht hatte, was in der gemeinen Denkweise gesund sei und was nicht. Eine solche Untersuchung konnte nur durch einen starken Zweifel hindurchgehn.

Zweites Kapitel.

Einfluß der Reformation auf die Philosophie in Deutschland.

Was von wissenschaftlicher Seite in der Reformation der Kirche sich regte, ist auf der einen Seite nahe verwandt mit den philologischen Bestrebungen; auf der andern Seite liegt in ihm ein Element, welches der volksthümlichen Denkweise sich zuwendet. Nach beiden Seiten zu hat sie auch einen Einfluß auf die Philosophie ausgeübt.

1. Philipp Melanchthon.

Die philologische Seite der reformatorischen Bestrebungen hat niemand mehr vertreten als Melanchthon; er ist auch unter den Reformatoren der Mann, welcher für den philosophischen Unterricht der Protestanten länger als ein Jahrhundert die Norm abgegeben hat. Er war von den philologischen Studien hergekommen. In seiner Jugend hatte er aus ihnen eine Abneigung gegen die Scholastik gefaßt; in seinen Bemühungen in der Grammatik sich zu befestigen und seinen Stil zu bilden waren die Italienischen Philologen seine Muster; noch in seinen späten Jahren horchte er auf ihr Urtheil und suchte sich gegen dasselbe zu vertheidigen. Von diesen philologischen Arbeiten gingen auch seine philosophischen Unternehmungen aus. Die Dialektik des Rudolf Agricola, welche er von Oecolampadius geschenkt erhalten hatte, führte ihn in dieselben ein; an den alten Rednern suchte er sich weiter

zu üben. Darauf entwarf er selbst eine Dialektik und Rhetorik für seine Schüler. Aus solchen friedlichen Beschäftigungen in einer Zeit, welche ihm ein goldenes Alter der Wissenschaften zu versprechen schien, wurde er, wie er selbst sich ausdrückt, durch den verderblichen Streit der Kirchenparteien herausgerissen. Er mußte selbst Partei ergreifen und seine Wahl bereute er nicht. Aber immer wieder blickte er doch auf die ruhigern Arbeiten seiner Jugend zurück. Es schien ihm Gefahr zu sein, daß die Wissenschaften zu Grabe gingen, welche von den Großen verachtet und gehaßt würden, weil man sie als Feinde der Tyrannei betrachtete. Dem wollte er so viel als möglich entgegenarbeiten. Er verfaßte zu diesem Zweck seine Lehrbücher für den Unterricht der Jugend in der Philosophie, über die Dialektik und die Ethik, beide für sich allein, über die Seele in Gemeinschaft mit seinem Amtsgenossen Jacob Milichius und über die Physik mit Paulus Eberus. In seiner bescheidenen Weise spricht er von diesen Arbeiten. Die sollen nichts Großes, nicht viele neue Aufschlüsse geben. Er folgt gern dem Ansehn der Alten, des Aristoteles besonders, aber auch des Platon, von welchem Aristoteles viel entnommen habe [1]). Den Neuerungen in der Philosophie ist er nicht hold. Er betrachtet seine Werke nur als Compilationen. Vom Aristoteles in manchen Stücken abzuweichen sieht er sich nur deswegen genöthigt, weil man in der Kirche anders

---

1) Den Principien des Platon ist er in der Physik geneigter als den Principien des Aristoteles, doch will er nur die Lehre des letztern erklären. Phys. II fol. 104. b. (Witteberg. 1550).

lehren müsse. Von der menschlichen Erkenntniß überhaupt, wie von seiner eigenen, will er kein großes Lob machen. Wir wissen freilich wenig; aber wenn uns dies Wenige fehlte, so würde uns viel fehlen. In diesem Sinn ist die Reformation der Aristotelischen Philosophie zu Stande gekommen, deren die protestantischen Schulen Deutschlands sich rühmten. Melanchthon gesteht selbst ein, daß seine Werke über die genannten Theile der Philosophie nicht so geordnet sind, wie er wünschen würde. Man darf wohl annehmen, daß in ihnen manches sich findet, was aus den Ansichten seiner Mitarbeiter hervorgegangen war, ohne daß es von ihm hinreichend verarbeitet worden wäre [1]).

In den philosophischen Schriften Melanchthon's verleugnet sich der Theologe nicht. Wärend er die Lehren auseinandersetzt, welche aus bloßer Vernunft folgen, kann er es nicht unterlassen auch einen Blick auf die übernatürlichen Erkenntnisse der Offenbarung zu werfen. Über viele der Zweifel, welche die Vernunft hegt, ist der Glaube hinweg. Da ist eine seiner gewöhnlichen Formeln: uns in der Kirche ist die Antwort leichter. Die philosophischen Lehren sind mangelhaft; wir müssen die Schwäche unserer Vernunft beklagen. Die Philosophie darf sich nicht rühmen die Wissenschaft der menschlichen und göttlichen Dinge zu sein, denn über den Willen, welchen Gott gegen uns hegt, über die göttliche Vorsehung, über die Unsterblichkeit der Seele lehrt sie nichts

1) Vergl. die Dedicationen zu den phil. Schriften und epistola de suis studiis.

Sicheres [1]). Die Schwäche unserer Erkenntniß wird auf den Sündenfall zurückgeführt. Nachdem unsere Seele durch ihn verdunkelt worden, kennt sie nicht einmal ihre eigenen Kräfte [2]). Wir waren dazu gemacht alles, was ist, selbst Gott, zu erkennen; aber jetzt müssen wir alle diese Gegenstände nur durch mühsame und schwache Beweise aus der Erfahrung uns zur Erkenntniß zu bringen suchen und von den Sinnen aus zuerst das Körperliche wahrnehmen um alsdann, so gut wir vermögen, zum Geistigen aufzusteigen [3]). In dem Bewußtsein dieser Schwäche werden wir nun an die Lehren der Kirche erinnert, welche die Philosophie zur Bescheidenheit ermahnen sollen. Das Wunder, welches Gott in seiner Allmacht, in seiner vollkommenen Freiheit sich vorbehalten hat, darf die Philosophie nicht leugnen. Die Beraubung, welche sonst allen materiellen Dingen nothwendig ist, gilt doch nicht für unsern unsterblichen Leib; von ihr hat uns Gottes Sohn befreit [4]). Wegen der Schwäche unserer Vernunft bedürfen wir über alle diese Dinge und zur Belehrung über unsere Pflichten gegen Gott einer Offenbarung, welche über den Gesichtskreis unserer Vernunft hinausgeht; wir haben sie durch Christum empfangen [5]).

Doch sind auch die Lehren der Philosophie nicht ohne Frucht für die Theologie. Die Welt ist eine Offenba-

1) De dialectica. C. 6. a (Lipsiae 1531).
2) Commentarius de anima. Dedic. α. 3. b (Viteberg. 1540).
3) Ib. fol. 206.
4) Phys. fol. 32. b sq.; 109. a.
5) Ethicae doctrinae elementa p. 3; 9; 164 (1550).

rung Gottes, welche wir nicht zu vernachlässigen haben; die Philosophie soll sie erforschen. Die Vergleichung der natürlichen und der übernatürlichen Offenbarung, der Philosophie und der Theologie, muß uns ein Licht über beide gewähren[1]). Daher ist Melanchthon auch darauf bedacht die Erkenntnisse der Theologie und der Philosophie von einander getrennt zu halten. In seinen philosophischen Untersuchungen gebraucht er selten theologische Beweise, selbst von Beispielen aus der heiligen Geschichte läßt er nicht eben häufig etwas einfließen; dagegen ist in ihnen sein Standpunkt im Allgemeinen der Standpunkt der alten Litteratur. Was die Vernunft vermöge, glaubt er an den Lehren der alten Philosophie abnehmen zu können, welche er mit einander vergleicht. Er will diese Lehren nicht verloren gehn lassen für die Bildung der gegenwärtigen Zeit und führt daher sogar manches von ihnen an, was er selbst für überflüssig hält[2]). Aber eben hierdurch geschieht es, daß er die Grenzen der Philosophie nicht so gut wie gegen die Theologie auch gegen andre Arten der weltlichen Bildung zu behaupten weiß. Die Philosophie gilt ihm für eine überlieferte Bildung, welche wir vom Alterthum empfangen haben; nicht allein der Erkenntniß, sondern auch dem Nutzen soll sie dienen[3]); was die Erfahrung bietet, scheut er sich nicht ihr einzuverleiben; die Physik namentlich beruht meistens auf Erfahrung; sie schreitet in ihren Erkennt-

1) Phys. fol. 24. b.

2) Ib. fol. 45. b. Haec recitasse satis sit, ut quid usitate dicatur, rudiores discant.

3) Ib. fol. 17. b; 22 sq.

nissen von den Wirkungen zu den Ursachen fort und ohne Erfahrung würde überhaupt kein philosophischer Beweis zu Stande kommen [1]). Melanchthon gesteht, daß er eine gemeinverständliche Philosophie liebe, welche etwas für das Leben leiste; mit leeren, spitzfindigen Untersuchungen will er sich nicht abgeben; dazu rechnet er denn auch die Frage nach dem thätigen Verstande [2]).

Von dieser Art ist nun auch seine Dialektik. Fast in allen ihren Zügen erinnert sie an die Dialektik der Philologen, welche wir so eben untersucht haben. Sie ist ihm eine leichte Kunst den Gedanken und Sachen ihre natürliche Ordnung anzuweisen, von Natur uns angeboren, nicht eben schwerer als die Kunst zu zählen [3]). Wie Vives und Ramus legt er auf die Übung, besonders im Schreiben großes Gewicht und geht hierin so weit, daß er die Mängel der ältern Dialektik darin gegründet findet, daß man den Stil vernachlässigt habe. An den Nizolius erinnert es, daß er keinen großen Unterschied zwischen Dialektik und Rhetorik macht; diese füge den Gedanken jener nur lebhaftere Farben und Schmuck zu [4]). Wie Nizolius und Vives leugnet er die Wahrheit der allgemeinen Begriffe und stimmt ohne viel Bedenken dem Nominalismus bei. Wie wenig gründlich er hierbei zu Werke geht, zeigt seine Erklärung des Allgemeinen, daß es nur das Gedankenbild eines vagen Individuums

---

1) Ib. fol. 14. b; 20. b sq.

2) De anima fol. 214. Elegi popularem sententiam; amo enim philosophiam, quae res aliquas in vita monstrat.

3) Dial. A. 3. b.

4) L. l.

sei [1]. Er weiß also nicht mehr die sinnliche von der intelligibeln Form zu unterscheiden. Und dennoch empfielt er die Platonische Dialektik. Wie gut er ihre Regeln begriffen hat, davon giebt seine Lehre von der Begriffserklärung den Beweis. Er läßt die Wahl, ob unsere Definitionen die Theile oder die Ursachen oder die Accidenzen des Gegenstandes ausdrücken sollen [2].

Wer jedoch aus seinem Nominalismus schließen wollte, daß er dem Sensualismus oder dem Zweifel geneigt gewesen wäre, würde sich irren. Die Zweifler sucht er in der Physik zu widerlegen. An der Sicherheit der Grundsätze, an der Erfahrung und den richtigen Folgerungen, welche aus beiden fließen, müssen wir festhalten. Aus dem Gegentheil würde sich, wie er sagt, die Zerstörung der Natur ergeben. Wenngleich uns vieles verborgen bleibt, ohne Kenntniß hat uns doch Gott nicht lassen wollen [3]. Diese Lehrweise erstreckt sich nicht allein auf den Verstand, sondern auch auf den Willen des Menschen. Wir bemerkten, wie er die Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung aus unserer beschränkten Erkenntniß und diese aus dem Sündenfall ableitete; aber er will nicht, wie Augustinus, dessen Lehre Luther stark betont hatte, daß durch denselben uns alle Freiheit des Denkens und des Wollens über das Sinnliche hinaus verloren gegangen ist; nur die Harmonie unserer Seelenkräfte soll dadurch gestört sein. Die Sinne belehren auch

1) Ib. A. 6. b; de anima fol. 215. a.

2) Dial. A. 5. b. Est autem rei definitio oratio, quae rei partes aut causas aut accidentia exponit.

3) Phys. fol. 14.

unsern Verstand und erheben uns dadurch über das Sinnliche [1]. Wir sind unsern sinnlichen Trieben nicht so unterworfen, daß wir ohne Vorwürfe von unserm Gewissen zu erfahren uns ihnen überlassen können [2]. Wir haben noch einige Spuren der eingebornen, in unserer Natur liegenden Begriffe und Grundsätze, durch welche wir theoretische und praktische Wissenschaften uns ausbilden können [3]. Der äußern Zucht können wir durch die Freiheit unseres Willens genügen; die innere Sittlichkeit, welche Gott gefällt, können wir zwar nicht ohne Hülfe des heiligen Geistes gewinnen; doch ist dabei unser freier Wille auch nicht unthätig; wir verhalten uns dabei nicht wie eine Bildsäule, sondern als wirkende Ursachen sind dabei in zusammenlaufender Thätigkeit der Wille Gottes, welcher uns bewegt, und unser Herz, welches beistimmt, unser denkender Geist und unser Wille, welcher nicht widerstreitet, sondern dem heiligen Geiste gehorcht und die Hülfe Gottes erbittet [4]. Die wahre Freiheit würde zwar in der Harmonie unserer Kräfte bestehn; in ihr würden wir auch das Bild Gottes haben; aber auch

---

1) De anima fol. 206. b.

2) Eth. p. 13.

3) De anima fol. 209. a. Manserunt tamen vestigia quaedam et notitiae subobscurae, a quibus artes oriuntur. Phys. fol. 10. b; eth. p. 29. Etsi autem post depravationem naturae ingens et tristis imbecillitas secuta est, tamen et mens retinet insitas notitias et voluntas aliquam libertatem. Ib. p. 190 sqq.

4) Eth. p. 40. Nec tamen in nobis nihil agit voluntas, nec habet se ut statua, sed concurrunt agentes causae, filius dei movens mentem verbo et spiritu sancto, cor accedens, mens cogitans et voluntas non repugnans etc.

unfromme Geister sind nicht ohne Erkenntniß und nicht ohne Freiheit; sie tragen noch die Trümmer des göttlichen Bildes an sich [1]). Der heilige Geist hebt die Freiheit nicht auf, sondern bessert sie nur; zu seiner Wirksamkeit muß der beistimmende Wille hinzukommen; denn er kann auch widerstreiten, wie bekannt ist [2]).

Es sind dies die Gedanken, welche gegen die Lehre Melanchthons die synergistischen Streitigkeiten erregt haben. In seinen philosophischen Lehrbüchern sind sie herrschend. Sie behaupten für unsern Verstand wie für unsern Willen, daß wir aus natürlichen Kräften über das Sinnliche uns erheben können. Beide Kräfte unserer Seele zu trennen ist Melanchthon nicht geneigt. Den Streit über den Vorrang der einen oder der andern möchte er vermeiden, obwohl ihm der Wille mehr zu bedeuten scheint; in Wahrheit sind doch beide eine Substanz [3]).

Zu den uns eingepflanzten Begriffen gehört nun auch der Begriff Gottes. Durch ihn wissen wir, daß Gott ist. Unsere Zweifel dagegen entspringen nur daraus, daß der Begriff in uns verdunkelt ist und unser Geist nur ein beschmuztes Bild Gottes uns wiedergiebt. Daher suchen wir Beweise für das Sein Gottes, welche jedoch keine vollkommene Gewißheit uns gewähren und nur dazu dienen können die Spuren des Bildes Gottes in unserer Seele anzufrischen. Melanchthon häuft diese Beweise, weil er meint, daß sie zusammengenommen uns

1) De anima fol. 220. b.
2) Ib. fol. 230. a.
3) Ib. fol. 221. a.

Überzeugung bieten könnten, wenn sie auch nicht jeder für sich Genüge leisteten [1]; aber der eigentliche und allein genügende Beweis bleibt ihm doch das Bild Gottes in unserer Seele [2].

Gott hat die Welt geschaffen vor 5507 Jahren. Dies ist ein Glaubensartikel. Wir würden es nicht wissen, wenn es nicht offenbart wäre. Daß die Welt so kurze Zeit sei, darf uns eben so wenig stören als die Frage, ob Gott die unendliche Ewigkeit vor der Schöpfung müssig gewesen sei. In jeder Wissenschaft zeigen sich Grenzen unserer Erkenntniß [3]. Der einzige Gegenbeweis, welcher dem Melanchthon von Wichtigkeit zu sein scheint, beruht auf dem Grundsatze, daß aus nichts nichts werde. Er beschränkt ihn auf die geschaffene Welt; für die Entstehung der Welt dürfe er nicht zugegeben werden, weil wir eine Ursache der Welt von unendlicher Macht zu setzen hätten. Aber auch nur ein Unendliches könne sein und deswegen müßten wir annehmen, daß die Materie ihre Grenzen habe [4].

Doch beschränkt Melanchthon die unendliche Macht Gottes nicht auf die Schöpfung; auch in den Wundern beweist sie sich. In der Physik richtet sich sein Streit hauptsächlich gegen die Epikureer und die Stoiker. Den erstern kann er nicht beistimmen, weil sie nur Materielles annehmen und alles auf den Zufall zurückführen, welcher den Zusammenstoß der Atome bewirken soll. Den andern muß er hauptsächlich deswegen widersprechen, weil

1) Phys. fol. 24 sq.
2) De anima fol. 2. b.
3) Phys. fol. 44. a.
4) Ib. fol. 174. b.

sie alles an die Nothwendigkeit binden und weder die wunderbare Macht Gottes über die zweiten Ursachen, noch die Freiheit des Willens zulassen [1]. Er vertheidigt gegen sie die Zufälligkeit der Ereignisse. Für sie führt er drei Gründe an, die Freiheit Gottes, welche von den physischen Gesetzen nicht gebunden sein könne, das Fließende der Materie, welches keinem gewissen und stehenden Gesetze sich füge, und die Freiheit der Engel und der Menschen [2].

In sehr verschiedenem Grade werden aber diese drei Gründe des Zufälligen bedacht. Die Wunder bleiben, wie billig, der Theologie überlassen; auch mit der Zufälligkeit der Materie läßt sich Melanchthon nicht weiter ein [3]; dagegen ist er bemüht uns seine Lehre von der Freiheit des Willens auseinander zu setzen. Er findet freilich, daß die Freiheit der Vernunft unbegreiflich sei; aber das kann ihn bei der Schwäche unserer Vernunft nicht abhalten sie zu behaupten. Gott hat in seine Geschöpfe verschiedene Weisen zu wirken gelegt; sie wirken theils natürlich und mit Nothwendigkeit, theils sind sie frei und können ihre Wirksamkeit zurückhalten. Wie diese Arten des Wirkens in sie gelegt werden, können wir eben so wenig wie den Schöpfungsact begreifen [4]. Aber ihr

1) Ib. fol. 18. b.

2) Ib. fol. 32. a sqq.; eth. p. 44.

3) Man könnte sogar zweifeln, ob es ihm ernst mit ihr gemeint sei. Einer seiner Streitsätze lautet, daß die Materie gezwungen werde, die Welt zwinge, die Vorsehung Gottes aber das Zufällige nicht aufhebe, weil Gott nicht Ursache des Bösen sei. Opp. ed. Peucer. IV p. 521.

4) De anima fol. 226. a.

Vorhandensein beweist die Erfahrung. Sie läßt uns die Nothwendigkeit unterscheiden, mit welcher der Stein zum Fall nach unten geneigt ist, und die Freiheit, mit welcher unser Wille über die Bewegung der Glieder gebietet. Der Bau unseres Leibes, in welchem die Nerven den Befehlen unseres Willens gehorchen, bietet den unzweideutigen Beweis für unsere Freiheit dar [1]. Doch vertraut Melanchthon diesem Beweise nicht so, daß er einen andern verschmähen sollte, welchen die kirchliche Lehre darbietet. Das Böse ist das sicherste Zeugniß für die Freiheit unseres Willens; denn wir dürfen es Gott nicht zuschreiben, der es nicht einmal billigen kann [2]. Wie zweideutig dieses Zeugniß sei, bemerkt Melanchthon nicht, obgleich er die wahre Freiheit nicht in dem Ungehorsam, sondern in dem Gehorsam gegen Gott zu setzen geneigt ist [3]. Auch hätte er wohl die Unvollständigkeit des Beweises nicht übersehen sollen, weil er den Aberglauben kennt und billigt, welcher Böses und Gutes des Menschen von Zwischenmächten abhängig macht. Er sucht diesen Aberglauben nur zu beschränken, so daß weder die Gestirne noch der Teufel uns von der Schuld am Bösen lossprechen sollen [4]. So finden wir denn freilich auch in dieser Freiheitslehre noch alle die Schwankungen, an welchen die alte Theologie gelitten hatte. In den Beweisen für die Freiheit geht die Hauptsorge dahin,

1) Phys. fol. 33. b; eth. p. 39.

2) Phys. fol. 34. a.

3) De anima fol. 220. b.

4) Ib. fol. 127 sqq.; phys. fol. 129 sqq. Vergl. auch über Träume de anima fol. 148. b sqq.

daß der Mensch nur nicht darauf sinne von der Schuld am Bösen sich frei zu sprechen; in den Begriff der Freiheit dagegen weiß man das Böse nicht unterzubringen und nur in sehr streitigen Formeln kann man das Gute der Allmacht des heiligen Geistes entziehen.

Schon diese Untersuchungen über das Zufällige greifen in das Gebiet der Seelenlehre ein. Auf dieses hat nun Melanchthon auch unstreitig vor allen übrigen physischen Untersuchungen das größte Gewicht gelegt. Er sieht sich aber auch in ihm den größten Schwankungen hingegeben. Sogleich der Begriff der Seele erregt ihm große Schwierigkeiten. Im Menschen findet er den Mikrokosmus, weil er Körperliches und Unkörperliches, Niederes und Göttliches in einer gewissen Harmonie mit einander verbindet [1]). Aber wie finden sich nun diese Dinge in ihm zur Einheit verbunden? Die Erklärung der Seele, welche Aristoteles giebt, hat große Schwierigkeiten. Sie scheint nur eine Worterklärung zu sein; sie gebraucht sehr zweideutige Ausdrücke. Die Entelechie, von welcher sie spricht, scheint nur eine Thätigkeit (agitatio), das Leben des organischen Körpers zu bezeichnen. Melanchthon, welcher der Seele Substantialität zuschreiben möchte, ist hiermit nicht zufrieden. Er hilft sich durch eine Formel, welche nur seine Verlegenheit zeigt; er nennt sie eine substantielle Thätigkeit oder Form [2]). Aber mehrere solcher Formen scheinen ihm im Menschen vereinigt zu sein. Er stößt auf die Frage, ob man drei

1) De anima fol. 3. a.
2) Ib. fol. 7 sqq.

Seelen im Menschen anzunehmen habe, die Pflanzen-Seele, die thierische und die vernünftige Seele, oder wenn auch die erstere zu beseitigen wäre, weil die Pflanzen nicht wohl beseelte Wesen genannt werden könnten [1]), ob nicht wenigstens zwei Seelen in ihm wohnten. Melanchthon will hierüber nur auseinandersetzen, was schicklich und ohne Widerspruch gesagt werden könne. Er entschließt sich zwar nach seiner Weise dem Gebrauche der Schule zu folgen und nur eine Seele des Menschen anzunehmen; aber sieht es doch keineswegs für unstatthaft an auch mehrere Seelen im Menschen zu setzen [2]). Man wird nicht leicht eine bequemere Weise ersinnen können Fragen der Wissenschaft zu beseitigen.

In einer ähnlichen Weise bricht Melanchthon auch die Untersuchung über Körperlichkeit oder Unkörperlichkeit der Seele ab. Nur scheinen sich hierbei die Richtungen seiner Lehre ihm selbst zu verdecken. Die Unkörperlichkeit der vernünftigen Seele setzt er an verschiedenen Stellen voraus. Er erblickt in ihr ein Wesen, welches auch von den Organen des Leibes gesondert seine Thätigkeiten ausüben könne [3]). Aber er ist weit davon entfernt dafür den Beweis zu führen; vielmehr seine einzelnen Untersuchungen scheinen ihm unwillkürlich auf die entgegengesetzte Seite hinzuleiten. Er betrachtet die vernünftige Seele

---

1) Ib. fol. 18. b.

2) Ib. fol. 15. b sqq.; 20. a. Etsi autem nihil est incommodi Galeni more dicere plures esse animas subordinatas in homine, tamen et nos jam sequemur scholarum consuetudinem et perinde ac si sit unica hominis anima quaeremus.

3) Ib. p. 3. a; 205. a.

als einen Geist (spiritus), welcher untheilbar sein soll, widersetzt sich aber doch der Lehre, daß sie ganz im Ganzen und in jedem Theile des Leibes sei, und behauptet dagegen, daß sie als gebunden an einem bestimmten Ort gedacht werden müsse [1]. Nicht im Herzen, wie Aristoteles, sondern im Gehirn, wie Galen, nimmt er den Sitz der empfindenden Seele an, weil die Nerven von diesem Theile des Leibes ihren Ursprung haben [2]; hier läßt er auch mit Hülfe der Organe den Gedanken der vernünftigen Seele sich bilden [3]. Diese Lehren, welche den Zusammenhang der Seele mit dem Leibe erörtern, schließen sich sehr genau an die Lehren des Galen an und es läßt sich erwarten, daß sie nun auch manches von der materialistischen Vorstellungsweise dieses Arztes aufnehmen werden. Die Zweideutigkeit des Wortes Geist spielt dabei eine bedeutende Rolle. Es ließe sich eine Reihe von Sätzen ausziehn, in welchen die Geister, welche aus dem Körper aufsteigen und die Seele bilden sollen, in einem ganz materiellen Sinn genommen werden [4]. Da soll denn von den Nerven ein Bild im Gehirne erzeugt werden und der Geist soll das Gehirn und die Nerven treffen; aus dieser Wechselwirkung des Gehirns und des Geistes sollen die Thätigkeiten der Seele erfol-

1) Ib. fol. 18 b sq.
2) Ib. fol. 146. a.
3) Ib. fol. 102. a.
4) Ib. fol. 79. a. Subtiliores spiritus. Ib. fol. 101. a. Hae cavitates (sc. cerebri) plenae sunt spirituum, cum enim arteriae advexerunt spiritum vitalem a corde, in ventriculis cerebri fit lucidior et ex igneo coelestis, ut cieat actiones interiorum sensuum.

gen, so wie die geschlagene Saite den Ton von sich giebt [1]). Geister verschiedener Art werden da unterschieden, welche mit der Unterscheidung der drei Seelen übereinstimmen, ein Lebensgeist, ein thierischer und ein vernünftiger Geist; der Geist aber überhaupt wird als ein feiner Dampf erklärt, welcher aus dem Blute ausgedrückt werde, zuerst im Herzen sich läutere und von hieraus einem Flämmchen gleichend die Lebenswärme den übrigen Gliedern mittheile, alsdann durch die Kraft des Gehirns noch leuchtender sich verfeinere [2]). Es ist wahr, auf die vernünftige Seele erstreckt sich diese Theorie nicht, auch wird sie nur vermuthungsweise mitgetheilt; aber sollte die allgemeine Erklärung des Geistes, welche ihr voransteht, nicht auch auf die vernünftige Seele ihre Anwendung finden? Unstreitig konnten solche Vermuthungen nur Zweifel an der Unkörperlichkeit der Seele erregen. Wir möchten sie am leichtesten daraus uns erklären können, daß Melanchthon bei seinen physischen Lehrbüchern die Hülfe anderer Gelehrten in Anspruch genommen hatte und um den Einklang aller einzelnen Lehren unter einander weniger, als um die Nothwendigkeit auch über die natürlichen Dinge Aufschluß zu suchen besorgt war.

Es konnte nicht ausbleiben, daß diese Meinungen auch auf die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ihren Einfluß ausübten. Melanchthon jedoch läßt die Fragen dieser Art meistens dahin gestellt sein. Er begnügt sich

1) Ib. fol. 102. a.

2) Ib. fol. 134 sqq. Spiritus est subtilis vapor ex sanguine expressus.

die Beweise des Platon für die Unsterblichkeit der Seele anzuführen und beruft sich darauf, daß die Alten meistens für sie gestimmt hätten. Wenn der Geist des Menschen vom Sündenfall nicht verdunkelt wäre, so würde er einsehn, daß er zur Erkenntniß Gottes bestimmt sei und daß er einst vollkommene Einsicht von Gott gewinnen werde. Hiervon ist uns doch noch eine Spur in unserer Seele geblieben und darauf beruht die Überzeugung der Heiden von der Unsterblichkeit der Seele. Wir müssen uns aber freuen, daß wir hierüber ein deutlicheres Zeugniß in den Offenbarungen der Kirche haben [1].

Seine theologische Richtung mußte ihm aber besonders die sittliche Weltansicht werth machen. In der Ausführung derselben tritt uns die Richtung der neuern Zeit entgegen. Zwar will er Gott, das unendliche Gut, als das höchste Gut angesehn wissen [2]; aber die Formel der Philosophen, daß die Tugend der letzte Zweck sei, hat ihm dieselbe Bedeutung [3] und noch mehr wendet er sich der weltlichen Auffassungsweise des sittlichen Lebens zu, wenn er beifügt, daß er nicht mit den Stoikern behaupten wolle, nur die Tugend dürfe von uns geliebt werden; auch das Leben und die Güter des Lebens, die Ehe, die politische Gemeinschaft und die von Gott verordneten und erlaubten Vergnügungen will er als Gegenstände unserer Liebe uns gestatten [4]. Nur gegen den Epikur streitet er, daß nicht die Lust allein als Gut zu betrachten

1) Ib. fol. 238 sqq.
2) Ib. fol. 224. a; eth. p. 9; 19.
3) Eth. p. 10 sq. Der Grund findet sich ib. p. 25.
4) De anima fol. 224. a.

sei, indem er das natürliche Streben des Menschen nach Lust nur als eine Folge der Sünde und der von ihr gestörten Harmonie der Kräfte uns darstellt [1]. Um jene Güter des Lebens dem höchsten Gut zur Seite stellen zu können unterscheidet er zwischen dem moralischen und dem natürlichen Gut. Das moralische Gut ist allein Gott oder sein heiliger Wille, für den Menschen aber die Tugend in ihrer Wirksamkeit, welche mit dem heiligen Willen Gottes oder mit seinem Gesetze übereinstimmt; aber außerdem haben wir natürliche Güter anzuerkennen, nemlich wiederum Gott, aber auch überdies alle Dinge, welche von Gott geschaffen mit der Ordnung im göttlichen Geiste übereinstimmen. Diese Dinge sind von Gott zum Gebrauch bestimmt und wenn sie nach seiner Ordnung von uns gebraucht werden, so werden sie auch als natürliche Güter von uns angesehn werden müssen [2]. Die Entwicklung dieses Unterschiedes bietet nur einen lockern Zusammenhang dar; in seiner Aufstellung erblicken wir nur die Neigung die theologischen Pflichten an das weltliche Leben heranzuziehn.

Dem Melanchthon beruht nun die philosophische Sittenlehre auf den unserer Natur eingepflanzten praktischen Grundsätzen, welche durch die Sünde nur verdunkelt worden sind. Daher stimmt auch das geoffenbarte Gesetz mit der philosophischen Moral überein; denn es ist nur dazu bestimmt das Naturgesetz uns auszulegen, soweit es nemlich die äußere Zucht betrifft [3]. Melanchthon meint hier-

1) Eth. p. 13.
2) Ib. p. 24.
3) Ib. p. 3.

mit die Gesetze der zweiten Tafel, wiewohl er eingesteht, daß auch die Gesetze der ersten Tafel den Untersuchungen der Philosophen nicht ganz entgangen seien, weil sie doch noch eine Spur der Erkenntniß Gottes in sich trugen [1]. Seine philosophische Moral beschränkt sich nun auf eine dürftige Auslegung der zehn Gebote. Auf die reine Sittlichkeit des innern Lebens, welche auf der Wirkung des heiligen Geistes beruht, kann sie ihren Grundsätzen nach sich nicht einlassen. Eben so wenig gelangt sie zu einer genauern Untersuchung über die Beweggründe, welche im weltlichen Leben uns leiten.

Doch untersucht sie das Verhältniß der Kirche zum Staat etwas genauer, weil die Streitfragen der Zeit es nicht übergehen ließen. Melanchthon sucht zunächst das Verhältniß zwischen dem natürlichen und dem positiven Rechte zu bestimmen. Das natürliche Gesetz ist ihm nichts anderes als das Sittengesetz, wie es in den zehn Geboten ausgedrückt ist [2]. Mit ihm darf das positive Gesetz nicht streiten; denn das natürliche Gesetz ist unveränderlich. Daher unterscheidet sich das erstere von dem letztern nur dadurch, daß es demselben etwas zusetzt, was aus ihm nicht mit Nothwendigkeit folgt, sondern nur nach wahrscheinlichem Grunde festgestellt werden kann. Solche Zusätze müssen alsdann durch einen Beschluß der rechtmäßigen Gewalt bestimmt werden [3]. Die Willkür, welche

1) Ib. p. 76.

2) Ib. p. 96.

3) Ib. p. 99. Jus positivum est decretum legitimae potestatis non pugnans cum jure naturae, sed addens ad jus naturae circumstantiam aliquam probabili ratione, non necessario definitam.

hierbei zugelassen wird in der Feststellung nach wahrscheinlichen Gründen, führt die Verschiedenheit der positiven Gesetzgebungen herbei [1]. Sie erinnert daran, daß in dieser Lehre das volle Gewicht auf der rechtmäßigen Gewalt beruht, welche über das positive Gesetz zu beschließen hat. Melanchthon weiß über ihre Herkunft nichts weiter zu sagen, als daß sie unmittelbar von Gott stamme. Er unterscheidet hierbei die geistliche Würde und die politische Macht; beide sind von Gott angeordnet, jene für die äußere Zucht, nicht allein für den Körper, denn die Obrigkeit ist nicht mit dem Viehhirten zu vergleichen, diese für die Verkündigung des Evangeliums, für die Verwaltung der Sacramente und der äußerlichen Mittel der Kirche [2]. Über die Grenzen beider Mächte mußte man nun seine Ansicht fassen. Die protestantische Lehre konnte nicht anders als dem Staate eine größere Gewalt beilegen, als die Hierarchie ihm hatte zugestehn wollen. Melanchthon zögert nicht die weltliche Gewalt, welche von Geistlichen ausgeübt wird, nur für eine Übertragung zu erklären, so wie auch den Familienvätern eine Handhabung der Gesetze übertragen werden dürfe [3]. Dennoch gesteht er der geistlichen Macht ein Recht der Strafe zu, aber nur durch Wort und durch gesetzmäßige Excommunication [4]. Viel bedenklicher ist es unstreitig, wenn von der andern Seite der weltlichen Macht, weil sie nicht allein für den Körper, sondern auch für die äu-

1) Ib. p. 100.
2) Ib. p. 116 sqq.; 280.
3) Ib. p. 119.
4) Ib. p. 118.

ßere Zucht zu sorgen habe, eine Gewalt über das Bekenntniß der Untergebenen eingeräumt wird. Jeder soll sein Bekenntniß auch in Thaten beweisen; wenn er daher Fürst ist, soll er nicht dulden, daß Falsches gelehrt werde mit seinem Wissen und Willen; den Ausspruch der geistlichen Gewalt über Wahres und Falsches hat er nicht erst zu erwarten. Die entgegengesetzte Meinung wird nur darauf zurückgeführt, daß man das Geistliche mit den weltlichen Gerichten verwechsle; im Weltlichen habe man den Ausspruch der Obrigkeit zu erwarten und zu verehren, wenn er auch falsch seyn sollte; in geistlichen Dingen muß ein jeder seinem Gewissen folgen [1]). Melanchthon selbst bemerkt das Bedenkliche dieser Lehre. Er gesteht nun auch jedem zu den Geboten der Obrigkeit in geistlichen Dingen sich zu widersetzen. Gott müsse man mehr gehorchen, als den Menschen. Er führt mit Lob eine Reihe von Beispielen an, welche dem gerechten Widerstande gegen die Obrigkeit in Glaubenssachen das Wort reden [2]). Daß dadurch alles Vorhergegangene wieder aufgehoben wird, scheint er nicht zu bemerken.

Von einer solchen Unbeständigkeit ist überhaupt die philosophische Lehre Melanchthon's. Keinen ihrer Sätze führt sie mit Entschiedenheit durch. Verschiedenartige Richtungen der Wissenschaft stellt sie neben einander, unbekümmert darum, wie sie mit einander sich vereinigen lassen. Sie billigt den Nominalismus und beruft sich doch auf die Platonische Lehre von den allgemeinen Be-

1) Ib. p. 280 sqq.
2) Ib. p. 283 sqq.

griffen, welche uns angeboren sind. Die Allmacht Gottes bis in die innersten Regungen unserer Seele hinein vertheidigt sie, aber ihre Ausnahmen zur Wahrung der Zufälligkeit und der Freiheit hat sie sich vorbehalten. Sie setzt die Unkörperlichkeit der vernünftigen Seele voraus, aber die physischen Vorstellungen von ihrer Wirksamkeit und ihrem Zusammenhange mit dem Leibe ziehen sie nach der entgegengesetzten Seite. Indem sie der weltlichen Macht nachgiebt, daß sie ihre Überzeugungen über kirchliche Dinge auch zu äußerer Geltung im Staate bringen dürfe und solle, kommt sie in Strait mit ihrer Forderung, daß ein jeder seinem Gewissen zu folgen habe. Es ist in allen diesen Dingen ein Streit; die Gesinnung des christlichen Theologen weiß sich mit der Liebe zum Alterthum nicht zu vereinigen; neben den geistlichen machen sich die weltlichen Bestrebungen geltend. So wie die philosophischen Lehren Melanchthon's nur in Berücksichtigung der Bedürfnisse des Jugendunterrichts entworfen worden sind, so suchen sie die Bildungsmittel zusammen, welche die frühern Zeiten gebracht hatten; daß dieselben aus verschiedenen Bildungsstufen herrühren, welche eine innigere Verschmelzung ihrer Elemente noch von der Zukunft erwarten, spricht sich in dem Schwankenden ihrer Haltung aus.

2. Theophrastus Paracelsus.

Viel stärker als das philologische Element waren in der Reformation unstreitig die Bewegungen, welche vom Volke ausgingen. Aber dennoch, in sich gespalten, konnten sie nicht durchdringen. Von ihnen hatte Luther sehr

mächtige Anregungen erhalten. Sie waren der Mystik verwandt, welche die deutschen Prediger gepflegt hatten. Sie huldigten der Macht des Geistes, welche in eines jeden Gewissen sich regt; von einer Leitung der Gewissen durch die äußere Zucht der Kirche, noch viel weniger des Staats wollten sie nichts wissen. Da war nun allerdings auch Gefahr vor Verirrungen und von dem Gange der äußern Entwicklung, welche die Reform der Kirche einschlug, indem sie die weltliche Macht gegen die hierarchische Kirchenordnung zu ihrem Schutz anrief, war es nicht zu erwarten, daß er mit jener Innerlichkeit des Glaubens, welcher die äußere Zucht entbehren zu können glaubte, in Frieden bleiben würde. Daher sehen wir denn auch, daß selbst Luther, wie stark auch ursprünglich innerliche Erregungen auf seinen Lauf eingewirkt hatten, ihnen nicht unbedingt folgen konnte. Er blieb sich der Aufgabe bewußt, der Macht des Geistes eine äußerliche Geltung und Gestalt für die Lehre und das Leben zu gewinnen und mußte daher auch äußerliche Stützen für sie in der Auslegung der heiligen Schrift und in den Ordnungen der Zucht suchen. Hierdurch geschah es, daß er bald mit jenen Schwärmgeistern brach, welche nur dem Geiste und seinen Erregungen folgen wollten, und da sein Beispiel siegte, konnten die Gedanken, welche ausschließlich der Innerlichkeit der geistigen Belehrungen huldigten, nur zu einer verkümmerten Entwicklung kommen.

Wir finden sie von einer Reihe von Männern vertreten, welche mit der kirchlichen Reformation in einer etwas entferntern Verbindung standen; zu ihnen gehören Carlstadt, Sebastian Frank, Caspar

Schwenkfeldt. Mit einer gewissen Vorliebe hat man in neuerer Zeit ihr Andenken erneuert, weil man sich nicht verbergen konnte, daß sie aus einem Zuge der Reformation hervorgegangen sind, welcher unter der Ungunst der Umstände es zu keiner seiner Bedeutung entsprechenden Anerkennung bringen konnte [1]). In den Unternehmungen der Wiedertäufer kam er zu einem gewaltsamen Ausbruch. Wiewohl unterdrückt hat es doch nicht an einzelnen Erscheinungen der spätern Zeit gefehlt, welche seine fortwirkende Kraft in der protestantischen Kirche erkennen lassen. In der Zeit der Reformation gelang es ihm nicht einen Ausdruck zu finden, welcher auch nur einigermaßen den Sinn seiner Bestrebungen zusammengefaßt hätte. Fast nur in Streitsätzen, in Widerspruch gegen die Beschränkungen, welche ihm auferlegt waren, verkündet er sich. Seine Farbe, welche mit den Umgebungen sich mischt, läßt sich daher nicht leicht erkennen. Seine geschichtlichen Anknüpfungspunkte ersieht man am besten aus den Zeugnissen, welche Sebastian Frank, der gelehrteste unter den oben genannten Männern, für sich anführt. In den deutschen Mystikern findet er seine Brüder; auch die Heiden, die Platoniker, verwirft er nicht; die Theosophen findet er sich verwandt. Man wird hieraus erkennen, daß die Denkweise dieser Männer auch etwas Philosophisches in sich aufgenommen hat. Frank hält die Religion für eine Sache der unsichtbaren Gemeinde; unter den Heiden, meint er, und unter dem Pabstthum hat es ihr nicht an Anhängern gefehlt.

1) Vergl. Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation von H. W. Erbkam. Hamb. u. Gotha. 1848.

Aber die geschichtlichen Anknüpfungspunkte galten diesen Männern im Allgemeinen nur wenig. Das Licht der Natur, die Vernunft, das Wort Gottes, welches uns innerlich erleuchtet, das sind die einzigen wahren Zeugen. Die Wiedergeburt ist nur eine Wiederherstelluug der Natur in ihrer ursprünglichen Kraft. Daher sind sie im Ganzen Feinde der Gelehrsamkeit. Sie erblicken in der Vergangenheit vorherschend nur Menschenwerk, welches ihnen verdächtig ist; sie wollen auf Gotteswerk zurückgehn, welches in der Natur sich ausspricht und in den inwendigen und heimlichen Offenbarungen Gottes sich uns erschließt. Die heilige Schrift verehren sie zwar, aber auch an ihr sollen die Menschen nicht rühren; der gelehrten Auslegung der Philologen, durch die Mittel der Dialektik, sind sie abgeneigt; sie wollen eine geistige Deutung der Schrift; die buchstäbliche Erklärung würde nur zu unzähligen Widersprüchen führen; der Geist Gottes muß sie uns deuten. In Gelassenheit sollen wir uns Gott unterwerfen; wir sollen ihn leiden; das Geschöpf thut nichts, es wird gethan; dem Geiste Gottes, wie er im wiedergebornen Menschen waltet, darf niemand widerstreiten. In jedem aber soll sich das Wort Gottes eigen gestalten und daher nehmen diese Männer allgemeine Religionsfreiheit in Anspruch. Überdies als einer Richtung angehörig, die nur auf Augenblicke zur Herrschaft gelangen konnte, mußten sie ihre Rettung in ihr suchen. Es ist aber ein nicht aufgelöster Widerstreit in ihrer Lehre, daß sie auf der einen Seite dem Geiste sein freies Walten zu erstreiten suchen, auf der andern Seite alle Eigenheit des Menschen in Gott auflösen möchten.

Der Mensch soll sich befreunden mit sich selbst; er soll seinen Feind in sich erkennen. Nach jener Seite haben sie das Gute, nach dieser das Böse in ihm im Auge; aber zu einer Lösung der Frage, wie beides in ihm vereinigt sei, haben sie es nicht gebracht. Ja es hält ihnen schwer beide Seiten seiner Natur zu unterscheiden, weil sie alle Natur für gut halten möchten. Zuweilen sind sie nahe daran den Unterschied zwischen Gutem und Bösem zu leugnen. Und doch werden sie um so stärker dazu getrieben ihn festzuhalten, je widerwärtiger ihnen die Werke der Menschen sind, je entschiedener sie Verdacht gegen jede menschliche Satzung hegen. Hierin liegt der innerste Zwiespalt ihrer Bestrebungen. Sie möchten alles dem Walten Gottes überlassen und finden sich im Streit gegen das Walten Gottes in der Geschichte. Daraus entspringt es, daß sie Gott lieber in der Natur und in den dunkelsten Tiefen des natürlichen Lichts als in den deutlichsten Fügungen unserer Geschicke erforschen möchten, daß sie der Gelehrsamkeit, ja fast der menschlichen Bildung abgeneigt sind. Wie natürlich, daß sie keine dauernde Gestalt ihrer Gottesverehrung gewinnen konnten. Von dem Gange der Entwicklung, in welchem wir sind, sich abwendend haben sie auch in der Gestalt, in welcher sie in die religiösen Bewegungen eingriffen, für die Entwicklung der Philosophie nichts leisten können.

Es liegt aber doch ein Punkt in dieser Denkweise, von welchem aus sie auf die Philosophie einen Einfluß ausübte. Sie schließt sich der Neigung an, welche in der neuern Zeit von den verschiedensten Seiten her Nahrung erhielt, der Natur in der großen wie in der kleinen Welt

eine immer größere Geltung zu verschaffen. Was nun in der Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse ihr versagt war, das in Betrachtung der Natur durchzuführen mußte ihr viel leichter werden. Hier sind ihre Erfolge zu suchen. Es ist schon oft bemerkt worden, daß Paracelsus eine Verwandtschaft mit diesen religiösen Schwärmern hat. Von denselben Grundsätzen wird er geleitet; er wendet sie nur vorherschend auf die Untersuchung der Natur an. Seinen reformatorischen Einfluß auf die Naturbetrachtung hat man zu seiner Zeit mit dem Einfluß Luther's auf die kirchlichen Angelegenheiten verglichen; er selbst führt das nicht ohne Billigung an [1]. Sein Einfluß hat sich auch weiter in den Lehren der Protestanten erwiesen. Dies wird hinreichen ihm hier seine Stelle anzuweisen.

Theophrastus von Hohenheim zugenannt Paracelsus wurde 1493 zu Einsiedeln in der Schweiz geboren. Sein Vater, ein Arzt, erzog ihn zu seiner Kunst. Er hatte die gewöhnliche Schule der Medicin durchgemacht ohne Befriedigung. Er erzählt von weiten Reisen durch fast alle Länder Europa's, auf welchen er mit dem Volke verkehrte und die geheimen Heilkünste der Wunderärzte zu erforschen suchte. Nachher finden wir ihn wieder in der Schweiz und in verschiedenen Gegenden des südlichen Deutschlands als einen fahrenden Arzt mit allerlei geheimen Künsten beschäftigt. Nur kurze Zeit konnte er sich zu Basel als Professor stille halten. Seine Natur war unverträglich und roh, voll von leidenschaft-

---

1) Paragranum S. 16 nach der Ausg. s. Werke von Huser.

licher Bewegung. In seinem 48. Jahre starb er zu Salzburg.

Der gelehrten Medicin und aller Gelehrsamkeit seiner Zeit feind hatte er sich die Aufgabe gestellt sie in allen ihren Theilen umzugestalten; in seiner hochfliegenden Phantasie glaubte er dies Ziel erreicht zu haben. Für einen gemeinen Marktschreier können wir ihn nicht halten. Wir finden zu viel ernstes Streben nach Erkenntniß in ihm, zu viel Kraft eines tüchtigen, obwohl leidenschaftlichen Willens, als daß wir bezweifeln könnten, daß es ihm wirklich darum zu thun war seine Wissenschaft auf einen bessern Weg zu leiten. Aber wir können ihn auch eben so wenig als wissenschaftlichen Denker rühmen. Sein Streben nach Erkenntniß ist nicht rein, nicht allein von einer wilden Phantasie gestört; er ergeht sich auch in Pralereien, welche seine Wahrheitsliebe mehr als verdächtig machen [1]). Die geheimen Künste, deren er sich rühmt, fliehen das Licht; er will sie geheim gehalten wissen. Man wird die seltsame Mischung, die in seinen Schriften uns vorliegt, nur aus der Gährung der Zeiten, welchen er angehört, begreifen können. Er will der Erfahrung folgen, welche er selbst und andere wohlgeprüfte Männer gemacht haben, und dem Lichte der Natur [2]). Aber weil diese Quellen nicht ausreichen um mehr als

---

1) S. das Recept zum Homunculus. De nat. rer. I. p. 263. Dies für einen Scherz zu halten, wie Marx thut (Abh. der Gött. Ges. d. Wissensch. I S. 149), giebt eine sehr zweideutige Entschuldigung ab und wird durch den Zusammenhang des Werkes nicht unterstützt.

2) De nat. rer. Vorr.

bescheidene Anfänge des Wissens zu gewähren, mit welchen seine hochfahrende Seele sich nicht begnügen würde, wirft er sich dem Aberglauben des Volkes in die Arme. Diesen läßt er auch nicht in seiner Lauterkeit und Einfachheit; er muß ihn mit den Brocken seiner unverdauten Gelehrsamkeit aufputzen, damit er ein Ansehn gewinne. Welche kauderwelsche Sprache ist daraus hervorgegangen. Er schreibt gewöhnlich deutsch; man erkennt aber in ihm den Vorläufer der Sprachmischung, welche unser deutsches Schriftwesen so lange entstellt hat; absichtlich oder unabsichtlich verdreht er seine ausländischen Wörter. Dabei ist er dem Aberglauben fast ohne Maß ergeben, ja sucht ihn systematisch auszubilden. Man kann hierin die Nachwirkungen der Platonisch-cabbalistischen Schule nicht verkennen. In einer ähnlichen Weise wie Agrippa von Nettesheim schließt er derselben sich an, nur verzweifelt er nicht an der Praxis. Dies erklärt sich daraus, daß er der Medicin sich gewidmet hatte. Es war wohl kein Gebiet zu finden, auf welchem man so leicht den Täuschungen sich hingeben konnte, welche ein halbes Wissen bereitet. Praktische Hülfe zu suchen durfte man in ihm nicht aufgeben; wenn der Erfolg den Erwartungen entsprach, schien es fast Pflicht den Mitteln zu vertrauen. Darauf beruht nun wesentlich der Ruhm des Paracelsus, daß er die Mittel der Chemie für die Arzneikunst benutzte. Mit Entschiedenheit richtete er sie auf diesen Zweck [1]. In seinen Curen hatte er Glück, welches ihm keckes Selbstvertrauen einflößte. Überdies war die Zeit auf das

---

1) Paragranum p. 65; 75.

Neue gespannt. So wie die Wiedertäufer eine Reformation der Kirche durchsetzen wollten, welche alle Fugen der Gesellschaft durchbrach, so wollte er mit einem Schlage in seiner Wissenschaft eine Reformation machen, welche nur eine lange Erfahrung hervorbringen konnte.

Die Schriften, welche wir unter dem Namen des Paracelsus besitzen, verdienen nicht alle Vertrauen. Sie hatten großentheils sich lange in Handschriften umhergetrieben und vieles Unechte hatte sich ihnen angesetzt. Das Echte daraus zu scheiden würde eine schwierige Aufgabe sein. Doch verdient ein großer Theil derselben vollen Glauben, da er aus der eigenen Handschrift des Paracelsus herausgegeben worden ist [1]). Ein anderer Theil wird durch seinen Zusammenhang mit jenem beglaubigt. Seine Schreibart ist breit, voller Ausschweifungen und ohne alle Kunst der wissenschaftlichen Darstellung. Er ist ein Verächter der Logik, welche er als Teufelswerk verwirft, um sich nur an das natürliche Licht und die Offenbarung zu halten [2]). Auf seine Einfälle darf man nicht zu großes Gewicht legen; sie widersprechen sich oft. Einem allgemeinen Zuge seiner Gedanken bleibt er aber getreu.

Schon aus dem Vorhererwähnten wird erhellen, daß Paracelsus lange nicht so originell ist, als es auf den

---

1) Marx a. a. O. S. 93 will nur 10 Schriften vorläufig für echt anerkannt wissen. Er hält sich an äußere Kennzeichen und hat dabei doch das wichtigste, im Text angegebne nicht in Anschlag gebracht. Huser hat getreu bemerkt, wo ihm eigene Handschriften des Paracelsus vorlagen.

2) Philosophia sagax I, 1 p. 23 sqq.



ersten Blick scheinen könnte. Seine philosophischen Gedanken schließen sich vornehmlich an die Lehren der Theosophen an. Die Theologie legt er allen seinen Untersuchungen zu Grunde. Aber auch in ihr bieten seine Äußerungen ein seltsames Gemisch dar. Sehr oft äußert er sich rechtgläubig katholisch; dann aber schimpft er wieder auf die Theologen und Pfaffen insgesammt, nicht viel besser als er die Mediciner der alten Praxis mit seinen unflätigen Lästerworten belegt. Auch hierin erweist er sich als einen Geistesverwandten der protestantischen Sectirer. Die Schrift sollen wir nur durch den Geist Gottes verstehn [1]. Sein ungebundener Geist würde sich die Fesseln eines bestimmten theologischen Lehrbegriffs nicht anlegen lassen.

Die theosophische Richtung seiner Lehre liegt deutlich vor Augen. Er hält die Philosophie sehr hoch. Nebst den drei übrigen, der Astronomie, der Alchimie und der Tugend, ist sie eine der vier Säulen der Medicin [2]. Sie soll wissen, was vor dem Menschen gewesen [3], d. h. die ersten Gründe der Natur erforschen. Aber die Philosophie hängt ihm von der Theologie ab. Der Philosoph muß aus der Theologie geboren werden; sonst hat er keinen Eckstein. Aus der Theologie geht die Wahrheit; das Licht der Natur, welches uns belehren soll, ist von Gott; der heilige Geist ist sein Begründer; der Mensch weiß nicht; allein Gott weiß [4]. In unserer Verbin-

1) Ib. p. 267.
2) Paragr. Vorr. p. 8.
3) Ib. p. 12.
4) Ib. p. 85; phil. sag. p. 27; 106.

dung mit Gott findet Paracelsus seine Zuversicht auf unser Wissen. Von unsern eigenen Kräften sind wir nichts; Gottes sind wir. Gott will nicht, daß etwas heimlich bleibe; das Auge der Natur, welches er uns verliehen hat, ist so scharf, daß alles von ihm gesehen werden kann. Wir sollen vollkommen sein, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist. Wir haben alle Weisheit erhalten, wir alle zu gleichen Theilen, ein jeder ganz; es liegt nur an unserer Faulheit, wenn wir sie nicht erkennen [1].

Hierin liegt nun der wichtige Unterschied zwischen dieser Theosophie und der Mystik, aus welcher sie hervorgegangen war, daß sie uns auf eine Arbeit in der Welt anweist. So wie die deutschen Mystiker, so redet auch Paracelsus von einem Fünklein im Menschen, von einem Punkt in seinem Wesen, einem Gewissen, einem Engel in ihm, welcher uns in allen Dingen belehren und die wahre Weisheit geben soll; aber er fügt hinzu, daß wir suchen sollen [2]. Und nicht allein in uns sollen wir suchen, sondern nicht weniger außer uns. Nicht selten redet Paracelsus, als müßte uns alles von außen kommen [3]. Eben das hat er an seinen Gegnern den Humoralpathologen zu tadeln, daß sie den Menschen nur aus seinen

---

1) Phil. sag. p. 106; 108; 134: de fundamento scientiarum I p. 418 sqq.

2) Phil. sag. p. 268 sqq. In unsern Herzen liegt das Fünft-Wesen, so wir von Gott in uns haben. — — Darum so wir nun ein Richter in uns haben, ist billig, daß wir alsdann suchen das Gut in uns u. s. w.

3) L. l. Nemlich alles, das der Mensch in ihm hat, das ist, das er weiß und kann, dasselbig hat er von dem Äußern.

Bestandtheilen erkennen wollen. Aus der großen Welt, von außen her muß die kleine, innere Welt erkannt werden. Aus jedem einzelnen Menschen können wir nur den einzelnen Menschen erkennen; das Allgemeine des menschlichen Lebens und der menschlichen Krankheit können wir nur aus den äußern Verhältnissen der ganzen Welt, in welcher wir leben, erforschen [1]). Aber schon die ganze Wendung seiner Gedanken muß uns davon überzeugen, daß es nur einseitige Äußerungen seiner Meinung sind, wenn es zuweilen scheint, als wollte er nur aus unserer sinnlichen Empfindung den Unterricht unseres Geistes ableiten [2]). Er dringt auf die Erkenntniß des allgemeinen Menschen, seines Begriffes, seiner Vergangenheit und Zukunft, welche er gewiß nicht aus der sinnlichen Erfahrung zu schöpfen hoffte. Da treten nun ganz entgegengesetzte Äußerungen hervor. Er behauptet, daß alle Erkenntniß des Menschen in ihm selbst liege, daß wir nichts lernen außer von uns selbst und daß alles Lehren nichts anderes sei als ermahnen, in sich selbst zu forschen [3]). Beide Seiten gehören zusammen, wie sie Paracelsus zusammenfaßt. Nur durch die äußere Erfahrenheit werden wir gewitzigt; aber den Witz müssen wir in uns selbst finden. In ähnlicher Weise will Paracelsus auch unsern Leib nur von der äußern Nahrung ableiten, durch sie wachsen und leben lassen; wirft sich aber alsdann auch in das Gegentheil und behauptet, die Glieder unseres

---

1) Paragr. p. 37; 40.
2) So phil. sag. p. 104.
3) De fund. scient. p. 419; 423.

Leibes bedürften keiner auswendigen Nahrung, sondern der Leib gebe ihnen seine Nahrung aus sich selbst [1]. Ihm ist das eine nicht ohne das Andere; nur Äußeres und Inneres bilde das Ganze; die Übereinstimmung der äußern und der innern Welt ist zu jeder Erzeugung, zu jeder Entwicklung der Dinge nöthig [2].

In diesen Gedanken wird er der Erforschung der weltlichen Dinge zugeführt. Die natürliche Vernunft und die ewige Weisheit vertragen sich wohl mit einander. Das Firmament giebt das natürliche Licht, lehrt das Vergängliche erkennen; das Ewige lehrt Gott durch den heiligen Geist [3]. Aber die natürliche Vernunft kann zwar ohne die ewige Weisheit, nicht jedoch die letztere ohne die erstere sein, weil der Mensch aus dem Natürlichen das Ewige erkennen soll [4]. Zuerst muß der Mensch seine Natur erkennen; erst dann kann vom Übernatürlichen die Rede sein [5]. Auf das Erkennen wird dabei besonderes Gewicht gelegt, wiewohl diese Gedanken das praktische Leben eben so sehr als das theoretische im Auge haben. Ohne Gott zu erkennen können wir ihn nicht lieben; um ihn zu erkennen sollen wir seine Werke sicht-

1) Phil. sag. p. 104; paramirum III, 2 p. 37.

2) Phil. sag. I, 2 p. 40 sqq.

3) Ib. Vorr.

4) Ib. I, 1 p. 24. Also mag die natürliche Vernunft und die ewige Weisheit wohl sein in Eim; aber die natürliche Vernunft mag wohl ohn die ewige Weisheit sein, die nach dem Heidnischen handelt und nicht nach dem Ewigen achtet. Die ewige Vernunft aber mag ohne die natürliche Weisheit nicht sein, indem daß der Mensch aus dem Natürlichen das Ewige soll erkennen.

5) Ib. II Vorr. p. 245.

bar machen; das ist unsere Pflicht, für welche wir Rechenschaft abzulegen haben [1]). Alles will Gott nach seiner natürlichen Ordnung hervorgebracht haben; wir sollen ihn lernen und erfahren und sind zu diesem Zweck zunächst an die natürlichen Dinge gewiesen; denn Gott hat Himmel und Erde geschaffen und darin sein unsichtbares Wort sichtbar gemacht, daß wir es erkennen mögen. In ihm selbst können wir ihn nicht erkennen; denn alles ist in ihm vollkommen, ganz und gar. In ihm bricht nichts, wir aber können nur die Anatomie seiner Kunst und Weisheit erblicken und in der Natur seine Wunderwerke schauen, wie er den Dingen eine Austheilung gegeben hat, die doch niemand ermessen kann [2]). Daher sollen wir alles in den natürlichen Kräften erforschen, aber über sie Gott nicht vergessen, von welchem alle diese Kräfte sind [3]).

Die Natur soll nun unser Lehrmeister sein unter der Leitung Gottes; denn Gott hat alles in seiner Hand. [4]). Unter der Natur wird die große Welt verstanden, aber auch besonders das Firmament. Die Macht der Gestirne verehrt Paracelsus im Aberglauben seiner Zeit; giebt aber doch auch dem Gedanken Raum, daß die Weisheit das Gestirn beherrsche [5]). Doch ist in ihnen die Geburt des Menschen bestimmt und seine natürlichen Anlagen dadurch gegeben, aus welchen er seine natürlichen

---

1) Ib. I p. 51 sq.

2) Ib. p. 214; 257; 265; de fund. scient. II p. 425 sqq.; paragr. p. 90; 94.

3) Phil. sag. II p. 356.

4) Paragr. p. 23; param. p. 57.

5) Phil. sag. I, 2 p. 36; 10 p. 204; de nat. rer. IX p. 334.

Kräfte zu entwickeln hat, und von der Constellation hängen auch die äußern Erregungen ab, von welchen des Menschen Leben und Erkennen ausgeht. Daher werden die Gestirne als die Lehrmeister des Menschen in allen natürlichen Dingen betrachtet; sie geben die Unterweisung im Licht der Natur [1]. Die Kunst des Menschen besteht nur darin, daß er das Firmament und die große Welt in sich bringt. Wir sollen das Äußere in das Innere ziehn, so daß die große Welt in die kleine übergeht. Das ist die Aufgabe der Philosophie, daß sie die unsichtige Natur werde, die Natur, wie sie außen ist, in ihren Gedanken trage [2]. In ihr soll alles durchsichtig werden. Wer die Erkenntniß hat, der trägt die Sache unsichtbar in sich und ist ein reiner Spiegel der Dinge. Der Philosoph soll den Himmel und die Erde in einen Mikrokosmus bringen und im Himmel und auf Erden nichts anderes finden, als was er im Menschen findet [3]. Damit nun dies möglich sei, ist vor allen Dingen anzuerkennen, daß der Mensch die kleine Welt ist, welche alles in sich trägt, was der großen Welt angehört.

---

1) Phil. sag. Vorr. p. 1. Also daß das Firmament das natürliche Licht ist und der Mensch vom Firmament das Natürliche hat. Ib. I, 10 p. 207.

2) Paragr. p. 23. Was ist die Natur anders denn die Philosophie? Was ist die Philosophie anders als die unsichtige Natur? u. s. w. Ib. p. 37.

3) Ib. p. 24; 31. Einer, der da will ein philosophus sein, der muß den Grund der Philosophie dermaßen setzen, daß er Himmel und Erden in einen microcosmum mache und nicht um ein Härlein fehlschieß. — — Also daß der philosophus anderst nichts find im Himmel und in der Erden anderst, denn das er im Menschen auch findt.

Paracelsus beruft sich dafür auf die Schöpfungsgeschichte. Gott habe zuerst aus dem Nichts den Himmel und die Erde und die übrigen Geschöpfe, zuletzt aber den Menschen gemacht, nicht aus dem Nichts, sondern aus dem Erdenkloß (limus terrae), welcher ein Auszug aus allen Körpern und Geschöpfen, aus Himmel und Erde sei. Er nennt diese Materie, aus welcher der Mensch gebildet worden, das fünfte Wesen, die Quintessenz der ganzen Welt, welches ist der Kern und Grund aller Wesen und Eigenschaften der geschaffenen Dinge [1]. Wir dürfen wohl von dieser mythischen Begründung absehn; alsdann bleiben uns übrig die allgemeine Forderung seiner Lehre, welche dem Menschen die Erkenntniß Gottes durch Vermittlung der Natur zueignen möchte, und die besondern Nachweisungen, daß im Menschen alle Bestandtheile der Welt sich wiederfinden.

Jener Forderung entspricht der Grundsatz, welchen wir schon oft in der Philosophie dieser Zeiten gefunden haben, daß im Himmel und auf Erden sich alles entspreche und daß im Menschen diese Übereinstimmung aller Dinge sich darstelle. Alles ist ein Paar, wie ein Ehepaar, lehrt Paracelsus; Leib und Geist des Menschen stimmen zusammen; der Mensch ist vermählt mit der großen Welt; sein Gewissen soll ihn abhalten diese Ehe zu brechen [2]. Die besondern Nachweisungen können diesen Grundsatz nur veranschaulichen. Sie laufen durch eine Reihe einzelner Untersuchungen hindurch, welche weder

1) Phil. sag. I, 2 p. 28 sqq.
2) Phil. sag. I, 3 p. 55 sq.

auf Genauigkeit noch auf Vollständigkeit Anspruch machen können. Nur in den allgemeinen Grundsätzen, welche sie leiten, können wir sie zur Übersicht bringen.

Im Menschen unterscheidet Paracelsus dreierlei, den Leib, den Geist und die Seele. Es ist ihm eigenthümlich, daß er die Seele als das Höchste im Menschen betrachtet, wärend der Geist nur eine niedere Stelle einnimmt, wiewohl auch dieser Sprachgebrauch nicht ganz sicher von ihm gehandhabt wird [1]. Die Seele ist das Unsterbliche im Menschen, das ewige Bildniß Gottes, das Übernatürliche, weil alles Natürliche vergänglich ist [2]. Der Geist dagegen ist ein körperliches Wesen, nur feiner als der sichtbare Leib, ein unsichtbarer Leib, nicht aus den Elementen der körperlichen Natur gebildet, sondern vom Firmament stammend, ein siderischer oder ätherischer Leib [3]. Er ist nicht der Einfachheit der Seele theilhaftig, sondern zusammengesetzt aus vielen Geistern, die mit einander in Freundschaft und Feindschaft verkehren, ohne dazu der Vermitlung des groben, elementaren Körpers zu bedürfen. Paracelsus versteht hierunter die einzelnen Gedanken, welche im Lichte der Natur sich uns bilden nicht ohne Zusammenhang mit dem Körper; denn Körper und Geist stehen in Zusammenhang. Unser Geist ist wie eine Geisterwelt, in welcher die Geister sich befeinden und

1) Der Geist bezeichnet das, was spiritus und was mens von den Philosophen dieser Zeit genannt wurde; jener ist den meisten ein feinerer Körper und etwas Geringeres als die Seele; die mens dagegen ist das Höchste im Menschen.

2) Phil. sag. I, 2 p. 34; II p. 257.

3) Ib. I, 1 p. 14 sqq.

versöhnen, sich scheiden und sich vereinen. Die Wahrheit in uns muß auch ihren Feind haben, den Teufel [1]). Aber über diese Welt der Geister, wie sie in uns sich tummeln, soll eine Herrschaft geübt werden, damit alles zu Einem komme und Friede werde in der Liebe Gottes. Diese Herrschaft kommt der Seele zu, welche der Mittelpunkt, das Herz des Menschen ist und alle Widerwärtigkeiten austreibt [2]). Der Leib dient nur zur Grundlage dieser Entwicklungen des Lebens. Der Körper wäre nicht nütze ohne den Geist; er wäre todt und kann nicht leben ohne den Geist. Er ist nur geworden um dem Geiste des Menschen ein Werkzeug zu bieten [3]). Aber auch der Geist bietet nur ein Haus für die Seele dar, in welchem sie schaltet. Alle diese drei Bestandtheile des Menschen gehören zusammen. Daher will Paracelsus die Seele auch nicht von Fleisch und Blut geschieden haben. Er beruft sich auf die Auferstehung der Leiber; da ist der Mensch eins ohne Scheidung; da ist Seele und Fleisch und Blut ein einiges Ding [4]). Auch die Seele ist Fleisch,

1) Param. p. 49 sq.; de fund. scient. p. 420.

2) Phil. sag. II p. 263 sqq. Die Seel ist das Centrum des Menschen, in welchem alle andere Geist jetzt wohnen, gut und bös. — — Darauf nun so merkent nun vom Sitz und Stul der Seel, daß sie im Herzen sitzt mitten im Menschen und verzehrt die gegebenen Geist in ihm, die Gutes und Böses wissen. — — So nun die Lieb in Gott von ganzem Herzen gehen soll, so muß da weichen alle Widerwärtigkeit Gottes.

3) De nat. rer. IV p. 277 sqq.

4) Phil. sag. l. l.; p. 323. Nur aber im neuen Leib heißen wir nimmer Seel, sondern Mensch; denn Seel und Blut und Fleisch ist ein Ding, das nicht von einander mag.

aber Fleisch, das nicht tödtlich, sondern ewig ist [1]). Nur im Fleische kann die Seele das Geschäft verrichten, welches sie in der Welt zur Arbeit und Erkenntniß Gottes überkommen hat.

Nicht ganz ohne Schwierigkeit geht die Nachweisung ab, daß diese drei Bestandtheile auch in der großen Welt sich finden. Leib und Geist findet Paracelsus zwar überall; aber er ist geneigt die Seele dem Menschen als seinen Vorzug vorzubehalten. In allen Elementen ist ein Geist und ein Leben, welches sie beherscht und aus ihnen ihre Wirkungen heraustreibt; denn ohne ein solches würden sie todt und ohne Wirksamkeit sein [2]). Da weiß Paracelsus gar viel von den Leuten zu reden, welche in den Elementen wohnen, von den Elementargeistern. Die sollen aber keine Seele haben [3]). In diesem Sinne wird die Sonne als die Quelle des Lebens betrachtet, welche allen Elementen die Wärme mittheile und ihnen dadurch Leben einhauche; dem Menschen aber sei überdies die Seele eingeblasen von Gott; ihm komme das Bildniß Gottes zu, welches den übrigen lebendigen Wesen fehle. In diesem Sinne wird der Mensch auch als Zweck aller Dinge gedacht, in welchem die Vernunft aller Thiere sich vereine, und die Engel im Himmel sollen nur die Weisheit des Menschen vorbilden [4]). Von dieser Seite will

1) Ib. p. 280. Und wisse daß die Seel Blut und Fleisch ist und in Blut und Fleisch sein muß, und aber daß da zweierlei Fleisch sind, das tödtlich und das ewig.

2) Ib. I, 1 p. 12 sqq.; de nat. rer. IV p. 277 sqq.

3) Phil. sag. I, 6 p. 98.

4) Ib. I, 1 p. 14; 6 p. 97; de nat. rer. VIII p. 314; fund. scient. II p. 439 sq.

nun der völlige Einklang der großen mit der kleinen Welt sich nicht herausstellen, und nur eine schwache Andeutung davon, daß er gesucht werde, findet sich in der Ansicht, daß der Mensch doch unter gewissen Bedingungen seine Beseelung den Elementargeistern mittheilen könne.

Viel stärker tritt dieses Bestreben in der Lehre von den chemischen Elementen auf, welche Paracelsus nach Vorgang früherer Chemiker ausgebildet hat. Die drei chemischen Elemente sind das Quecksilber, der Schwefel und das Salz. Aus ihnen besteht die Substanz der Metalle; sie sind im Holze vorhanden und in allem, was brennt; ein jeder Körper besteht aus diesen drei Elementen [1]. Gegen diese drei chemischen Substanzen treten nun die vier Elemente des Aristoteles ganz zurück; sie werden nur als die vier Formen betrachtet, welche die Materie der körperlichen Dinge annimmt; von dieser besondern Materie des Körperlichen wird aber die Materie im Allgemeinen unterschieden, aus welcher die ganze Welt besteht. In ihr findet Paracelsus drei Arten, die Materie der körperlichen Elemente oder das Chaos, die Materie des Geistigen und die Materie der Sacramente oder des Göttlichen, welches in der Seele des Menschen ist, und diese drei Arten geben die chemischen Principien der Dinge ab [2]. Sie finden sich in allen Dingen wieder, auch im Leben des Geistes sind sie vorhanden, als Gemüth, Weisheit und Kunst [3] Da wird nun auch weiter das Queck-

1) De nat. rer. I p. 264; VI p. 299 sq.; param. p. 73; cf. phil. sag. IV, 8 p. 387.

2) De nat. rer. VIII p. 313 sqq.; p. 328.

3) Phil. sag. I, 1 p. 16. Das Greiflich ist gesetzt aus dreien

silber als der Geist betrachtet, der Schwefel als die Seele, das Salz als der Leib, welcher mit dem Geiste durch die Mitte der Seele verbunden werde [1]). Man wird hierbei daran zu denken haben, daß die Seele auch die Geister des Menschen zu verbinden hat und überhaupt die Einigung aller zwiespältigen Natur betreibt. Paracelsus vergißt auch nicht zu erinnern, daß bei dieser Rolle, welche er dem Schwefel zutheilt, nicht an den gemeinen verbrennlichen Schwefel zu denken sei, sondern die Quintessenz des Schwefels sei gemeint; sie bilde die Seele der Metalle [2]). So haben wir denn in der That alle Theile des Menschen auch in der großen Welt wiederzuerkennen und was in dieser ist, kann daher auch von dem Menschen in sich selbst gefunden werden.

Dieser ganzen Lehre liegt die Voraussetzung zum Grunde, daß wir das Gleiche durch das Gleiche erkennen. So soll auch das Gleiche das Gleiche heilen, nur aus der großen in die kleine Welt herübergetragen [3]).

Stucken, aus sulphure, mercurio und sale. Der ungreiflich (Theil) ist auch in drei gesetzt, in das Gemüth, Weisheit und Kunst.

1) De nat. rer. I p. 265. Auf daß aber solche drei unterschiedliche Substanzen recht verstanden werden, die er (Hermes) vom Geist, Seele und Leib redet, sollt ihr wissen, daß sie nichts anderes als die drei principia bedeuten, das ist mercurius, sulfur und sal, daraus denn alle 7 Metallen generiret werden. Der mercurius aber ist der spiritus, der sulfur ist anima, das sal das corpus, das Mittel aber zwischen dem spiritu und corpore, darvon auch Hermes sagt, ist die Seel und ist der sulfur, der die zwei widerwertige Dinge vereinbart und in ein einiges Wesen verkehret.

2) Ib. p. 266.

3) Paragr. p. 40.

Aber es fehlt auch die entgegengesetzte Voraussetzung nicht. Alles erkennen wir nur durch sein Gegentheil. Niemand würde Gott erkennen, wenn er nicht den Teufel wüßte. Das Gute läßt sich nicht ohne das Böse, Freude nicht ohne Leid erfahren. Ein jedes in der Welt hat seinen Freund und seinen Feind; will es sich bewahren, so muß es sein Gegentheil erkennen [1]). Erst hiermit ist seine Arzneikunst vollständig begründet. Wir müssen die schädlichen Dinge von uns zu scheiden, die nützlichen für uns zu gewinnen suchen. Für sich ist zwar alles rein und ohne Rost; für andere aber kann es ein Gift werden [2]). Daher ist es eine große Gabe, daß alle Dinge einen Alchimisten in sich haben, welcher das Nützliche zu finden und es vom Schädlichen zu scheiden weiß. Aus den Beispielen sehen wir, daß er darunter den Instinkt versteht [3]). So vernachlässigt Paracelsus über das Befreunden und Verbinden das Scheiden und das Unterscheiden doch nicht.

Und wie hätte er es vernachlässigen sollen, da er als die dritte Säule der Medicin die Alchimie betrachtete und diese recht eigentlich als Scheidekunst faßte. Man kann sagen, daß hierin erst die Eigenthümlichkeit seiner Weltansicht hervortritt, so wie er denn wesentlich auch nur durch diese Seite seiner Thätigkeit der wissenschaftlichen Entwicklung genützt hat. Schon vor ihm hatte es viele Männer gegeben, welche mit Chemie sich beschäftigten; aber eine jede Seite unserer Wissenschaft, um ihren Werth

1) De nat. rer. III p. 270 sqq.
2) Paragr. p. 32; param. p. 24.
3) Param. II, 4 p. 26.

in das volle Licht zu setzen, muß dahin streben einmal in unbedingter Weise zur Weltansicht ausgebildet sich geltend zu machen, und dies hat Paracelsus für die Chemie gethan. Hierin besteht, um seine Ausdrucksweise auf ihn anzuwenden, die Quinteſſenz seiner Wirksamkeit.

Der chemische Proceß ist ihm das allgemeine Gesetz der ganzen Weltbildung. Aus einer ersten Materie wie aus einem Chaos entwickelt sich alles. Die Natur giebt nichts Vollendetes an den Tag; zu seiner Vollendung gehört die Arbeit des Menschen [1]. Hiermit wendet sich die Ansicht des Paracelsus vom Theoretischen zum Praktischen. Wenn es zuvor von der Philosophie hieß, es sollte alles aus dem Äußern in das Innere gebracht werden, so hören wir nun, aus dem Innern müsse alles herausgezogen werden, daß es seine Geheimnisse verrathe [2]. Alles liegt im Einfachen; nur die Alchimie gehört dazu um es herauszubringen. Die Alchimie giebt die Vollendung; sie macht alles reif [3]. Diese Kunst wird nun auch in allen Dingen gefunden. Da ist unser Magen der Alchimist, welcher die Nahrung verdaut, das Schädliche absondert, das Heilsame unserm Leibe aneignet [4]. Wir hörten schon, daß Gott allen Dingen den Instinkt als ihren Alchimisten zugeordnet hat. Ein jedes Ding muß durch Verdauung in seine Wirkung gebracht werden um seine Natur zu eröffnen; die Zeit und das Gestirn setzen ihm nichts zu, sondern bringen es nur zur Ver-

1) Paragr. p. 61.
2) Ib. p. 34; 47.
3) Ib. p. 30; 35; 64.
4) Ib. p. 65; param. p. 28.

bauung. Wie der Sommer die Tugend des Samens eröffnet, so die Chemie die Tugend der Dinge; die Dinge müssen durch das Feuer laufen, damit das Gift ihnen weggenommen werde. So wird das ganze Werk der Natur unter den Gedanken des chemischen Processes gebracht [1]). Auch die Handwerke des Menschen müssen sich ihm unterordnen [2]). Am stärksten aber zeigt sich erst seine Macht, wenn Paracelsus das Ende aller Dinge bedenkt. Es ist nicht umsonst gesagt, daß die Chemie die Vollendung, die Reife aller Dinge herbeiführen soll. Auch das letzte Gericht, in welchem die Vollendung aller Dinge eintritt, ist nur ein chemischer Proceß. Da werden die Guten und die Bösen geschieden, d. h. da werden die elementarischen Dinge in die erste Materie der Elemente zurückgeführt um ihre ewige Qual zu leiden und dagegen werden alle sacramentalische Dinge, von jenen geschieden, in Gott verklärt und der ewigen Freude theilhaftig [3]). So ist die ganze Welt in einem chemischen Proceß begriffen; aus der chaotischen Vermischung scheidet sich alles zu seiner Reinheit aus und sammelt sich zu dem Verwandten.

---

1) Paramirum p. 14; paragr. p. 70; 76.

2) Paragr. p. 61.

3) De nat. rer. VIII p. 327 sq. Wenn nun alsdann alle diese Dinge vollendet und vergangen sind, werden alle elementarischen Ding wiederum zu der prima materia elementorum gehen und in Ewigkeit gequälet und nicht verzehret werden u. s. w. Dagegen werden alle sacramentalische Creaturen wiederum gehen zu der prima materia sacramentorum, das ist Gott, werden in ihm erleucht, clarificirt und in der ewigen Freud und Seligkeit Gott ihren Schöpfer loben u. s. w.

Hierauf beruht die beständige Umgestaltung der Materie, die Geburt und Wiedergeburt der Dinge. Sie wird durch Fäulniß vollbracht, welche die Mitte aller unterscheidbaren chemischen Processe bildet [1]). Die natürliche Zeugung ist nur eine besondere Art des chemischen Processes, durch welchen die Dinge in das Leben gerufen werden; denn alle Dinge können auch in anderer Weise vom Tode zum Leben gebracht werden [2]). Hieraus ist es wohl am deutlichsten, daß Paracelsus den chemischen Proceß nicht in dem beschränkten Sinn nimmt, in welchem man ihn gegenwärtig zu fassen pflegt. Er soll die Dinge nicht in ihre todten Elemente zerlegen, vielmehr alles zu seinem wahren Leben bringen, indem er die Dinge von den unlautern Beimischungen befreit, welche sie ertödten oder nicht zur vollen Entwicklung ihrer Tugend und lebendigen Kraft gelangen lassen. Paracelsus will nicht die Elemente des groben sichtbaren Leibes gewinnen; sie erscheinen ihm vielmehr als das Böse, als das Gift, das todte Haupt, welches abgeschieden werden soll, damit die Kräfte der Dinge zu ihrem Leben gelangen. Wir sollen aus den Dingen herausziehen, was in ihrem Samen liegt [3]). Das fünfte Wesen sollen wir gewinnen, indem wir die vier Elemente entfernen, welche es verborgen halten. Der Körper muß hinweg; er hindert die geheime Kraft, welche vom Gestirn zum Leben erregt werden soll. So wie ein Samenkorn durch die

---

1) Ib. I p. 258 sqq.; VII p. 303 sq.
2) Ib. I p. 259.
3) Paragr. p. 37.

Fäulniß geschieden werden muß von der Masse des Körperlichen, welche seine keimende Kraft umhüllt, damit es seine Fruchtbarkeit entwickle, so müssen alle Dinge durch den chemischen Proceß ihrer Hülle entledigt werden, damit aus ihnen ihre bildende Kraft sich befreie [1]. In den Dingen liegt ein Geist, welcher seinen ihm nützlichen Körper erhalten soll; der wird durch die äußern Einwirkungen herausgetrieben, daß er in der äußern Körperlichkeit sich darstelle. Ein Samen ist ein natürlicher Geist; wenn er gesäet wird und aus ihm ein Baum emporwächst, dann empfängt er seinen Körper. So ist auch die Birne wie ein Geist im Holze, bis sie ihre Körperlichkeit empfängt [2]. Die Natur hat nichts in Farbe und Form verborgen, sondern in dem Innern der Dinge ist ihr Geheimniß, welches zu Tage gebracht werden soll. Nicht das Firmament macht die Dinge; es giebt nur die Verdauung ab und alsdann wächst alles aus seinem Samen [3]. So hat es Paracelsus auf eine Scheidung der Dinge abgesehn, durch welche ihr fünftes Wesen zum Leben sich befreien soll.

---

1) Ib. p. 64 sqq. Hierin liegt nun, daß viel in der Alchimei quintum esse gesucht haben, das dann nichts anderst ist, denn so die vier corpora genommen werden von den arcanis und alsdann das übrig ist das arcanum. Dies arcanum ist weiter ein chaos und ist den astris möglich zu füren, wie ein Federn vom Wind. — — Nun muß das corpus hinweg; denn es hindert das arcanum, zu gleicher Weis wie aus dem Samen nichts wachset noch wird, allein es werd dann zerbrochen, welches zerbrechen allein das ist, daß sein corpus faulet und das arcanum nit.

2) Phil. sag. I, 3 p. 49.

3) Paragr. p. 34; param. p. 14; 37.

Bei diesem Werke, welches die Natur vorhat, ist nun der Mensch ihr Helfer. Dies ist seine Tugend, die vierte Säule der Medicin. Die drei andern Künste sollen in die Tugend zusammengefaßt werden und in ihr den wahren Grund gewinnen, dann erst ist das Ganze der Arznei vollendet [1]. Von der Tugend des Arztes weiß Paracelsus nun mancherlei, von seinem Glauben und der Kraft seines Glaubens auch viel Erbauliches zu erzählen; aber wesentlich ist es doch die Arbeitsamkeit des Chemikers, worin er die Tugend des Menschen findet. Die Heimlichkeit der Natur zu erforschen soll seine tägliche Übung sein; er soll die Natur befreien [2]. Hierzu ist er als die kleine Welt geschaffen und die große Welt ist dazu da ihm einen Gegenstand für seine Scheidekunst darzubieten. Zuletzt scheidet der Mensch sich selbst im Tode und vollendet sich im letzten Gericht, wo alles seiner innersten Natur nach offenbar wird [3].

Daß nun diese Bestandtheile der Lehre, welche wir bei Paracelsus finden, ohne Irrung von ihm durchgeführt würden, wird man nicht behaupten können. Sein Gedanke, alles Leben, physisches und sittliches, und alle Erscheinungen der Welt auf den chemischen Proceß zurückzuführen, hätte nur folgerichtig entwickelt werden

1) Paragr. p. 81.

2) Phil. sag. I, 3 p. 46; 51 sq.; paragr. p. 68.

3) De nat. rer. VIII p. 314. Die erste Separation aber, die wir sagen, gebürt sich an dem Menschen anzufangen, dieweil er Microcosmus — — genannt wird und von seinetwegen major mundus — — geschaffen worden, daß er soll derselbigen separator sein. Die Scheidung aber microcosmi gehet erst im Tod an. Ib. p. 327 sq.

können, wenn er eine völlige Umgestaltung der Denkweise seiner Zeit unternommen hätte. Das ist aber seine Sache nicht und daher finden wir denn auch vieles bei ihm nur im rohen Entwurf und im Streit mit andern Elementen seiner Denkweise. Die Dinge sollen aus einem Chaos sich entmischen; wir erfahren nicht, warum sie in einem solchen ursprünglich gesetzt waren. Der Gegensatz unter ihnen und ihre Befeindung unter einander wird als nothwendig angesehn, damit sie ihre Kräfte an einander entwickeln; aber das Ergebniß ihrer Entwicklung ist doch nur, daß sie jedes von ihnen allein zu stehen kommen. Man sieht, hier kreuzen sich die chemische und die biologische Ansicht, ohne sich untereinander auszugleichen. Noch schwieriger wird es mit der Vereinigung der physischen und der moralischen Seite unseres Lebens stehen. Die endliche Scheidung wird als Scheidung des Guten und des Bösen gedacht; nach den allgemeinen Grundsätzen der Lehre sollten wir aber vielmehr erwarten, daß in der vollendeten Scheidung der Dinge alles in seiner ursprünglichen Güte sich darstellen werde. Denn kein Ding ist böse geschaffen von Gott; nur für ein Anderes kann es ein Gift sein [1]). Der physischen Ansicht liegt der Gedanke zu Grunde, daß alle Erscheinungen der Dinge aus ihrem ursprünglichen Samen stammen. Demnach ist jedes Ding von seinem Anfang an vorausbestimmt für die Natur, welche in ihm zu reiner Abscheidung kommen soll.

1) Param. II, 2 p. 24. Ein jedliches Ding ist in ihm selbst vollkommen und wohlbeschaffen ihme selbst auf sein Theil, aber eim andern zu seim Nutz ist es gut und bös beschaffen.

Daher legt auch Paracelsus auf die Prädestination, auf die Geburt und Wiedergeburt das größte Gewicht [1]) und die Prädestination ist ihm mit der Schöpfung eins und dasselbe. Aber dies hindert ihn nicht auch der Freiheit des Menschen beständig zu gedenken. Wir möchten sie wohl in der Weisheit des Menschen suchen, welche über das Gestirn herschen soll, und sie mit der neuen Geburt im Bunde finden, wo der heilige Geist zur wahren Freiheit uns verhelfen soll [2]). Aber in dieser Richtung erhält sich Paracelsus nicht beständig. Er nimmt auch eine Störung der Prädestination durch den freien Willen an, einen freien Willen, der nicht in der Hand Gottes ist, und schreibt einen solchen namentlich den gefallenen Engeln zu, an deren Stelle die kleinern, aber demüthigen Geister erhoben werden sollen. Wo der heilige Geist fehlt, da ist der freie Wille [3]). Man wird bemerken können, daß diese Richtung der Lehre auch der Ansicht zu entsprechen scheint, welche das Weltgericht als die letzte Scheidung betrachtet; aber den allgemeinen Grundsätzen der Lehre, welche die Scheidung doch nur als eine Reinigung der Natur betrachten, entspricht sie nicht.

Dieser Widerstreit der Ansichten macht uns darauf aufmerksam, daß seiner chemischen Ansicht der Dinge doch eine noch allgemeinere Auffassungsweise zum Grunde liegt.

---

1) Phil. sag. I, 1 p. 12; 5 p. 105; param. III, 5 p. 39.

2) Phil. sag. II, 3 p. 287.

3) Param. III, 5 p. 39. Und merken dabei, daß die andern entia die Prädestination oftmals brechen. Phil. sag. IV, 2 p. 374. Der freie Will, der also nicht in der Hand Gottes stehet, derselbige ist frei, der fallt oder bleibt. Ib. IV, 3 p. 375.

Die Natur der Dinge möchte er uns erkennen lassen, indem sie zu ihrer reinen Absonderung gebracht werden. Durch die Vollziehung derselben soll ein jedes Ding die ihm inwohnende, in ihm wie in einem Samen verborgene Kraft offenbaren; das fünfte Wesen, die tiefste Natur, welche Gott in die Dinge gelegt hat, soll dadurch an das Licht gebracht werden. Der Mensch hat diese Aufgabe zu lösen; in ihm erfüllt sich die Bestimmung der Welt. Er ist die kleine Welt, in seiner Philosophie soll er alles in sich darstellen und sich in der übrigen Welt erkennen lernen. Aber diese Bestimmung der theoretischen Vernunft vollzieht sich nicht ohne die praktische Thätigkeit des Menschen. Er soll aus der Erfahrung seine Erkenntniß schöpfen; aber die Erfahrung soll er selbst durch seine Arbeit herbeiführen, indem er die Dinge scheidet und verbindet und das Innere in das Äußere bringt. Da hat Paracelsus auf den Versuch hingewiesen, in ihm die Enthüllung der Geheimnisse der Natur geahndet. Die große Bedeutung, welche diese Wendung der Gedanken für die Folgezeit gehabt hat, wird man nicht übersehen dürfen. Paracelsus hat auf den Weg der Erfahrung durch den Versuch hingeleitet. Wie viele andere vor ihm haben denselben Weg eingeschlagen, aber er hat ihn in seiner allgemeinen Bedeutung gefaßt und darin, daß wir ihn durch die ganze Welt durchführen, die Aufgabe unseres Lebens gesucht.

Nur von den Bedingungen seiner Zeit ist er dadurch nicht abgekommen. Er ist von der Theosophie hergekommen und von ihren Vorurtheilen befangen. Er hat ihre Grundsätze nur näher an die gemeinsten Erfahrungen des

Lebens und an die Arbeit unseres täglichen Verkehrs angeschlossen. Wie in seiner Zeit eine ungeduldige Erwartung der künftigen Dinge war, so wird auch er von seiner Ungeduld an die Theosophie gefesselt. Was er ahndet, was er sucht, möchte er haben; die Entwicklung der Zeiten kann er nicht erwarten. Er wagt eine Erleuchtung in übernatürlicher Weisheit sich zuzutrauen; ein innerliches Erschauen soll ihnen das fünfte Wesen der Dinge zeigen. Seine Gedanken, seine Arbeiten werden dadurch von einer wilden Phantasie beherscht, durch seine hochmüthige Erhebung fällt er zum Aberglauben herab. Dies ist eine der Quellen, aus welchen das nicht selten widerliche Gemisch in seinen Schriften fließt. Eine andere liegt in der Rohheit seiner Ansichten von der sittlichen Welt. Im Großen und Ganzen war seine Lehre von der Welt eine physische. Die Arbeit, zu welcher er uns in unserm sittlichen Leben anhält, ist auf den physischen Versuch gerichtet. Daß es noch andere sittliche Versuche in der Entwicklung unseres Lebens und eine sittliche Erfahrung zur Belehrung unseres Geistes giebt, kommt bei ihm wenig in Betracht. Mit dieser Einseitigkeit würde man sich schon begnügen müssen, wenn er nur nicht darauf ausginge das Sittliche in das Gebiet des Physischen herüberzuziehn. Aber hierauf geht es doch aus, wenn seine Lehren das letzte Gericht als einen chemischen Scheidungsproceß betrachten und wenn er in den Wirkungen des heiligen Geistes nur zu oft nichts weiter als die Erleuchtung des Physikers erblickt. Seine Zeit war wohl dazu noch nicht reif in einer umfassenden Weltansicht das Physische und das Sittliche in strenger Sonderung zu halten.

Drittes Kapitel.

Die Wiederherstellung des Katholicismus und die Physik in Italien.

Die Physik des Paracelsus war wie die religiöse Bewegung in Deutschland aus dem niedern Volke hervorgegangen. In den Theilen Europa's, welche dem Katholicismus treu blieben, entwickelte sich die Wissenschaft vorherschend im Anschluß an die Geistlichkeit und den gelehrten Stand. Aber auch hier machte sich die Physik vorherschend geltend und gewann in fortschreitendem Maße Freiheit der Forschung. Wenn man auch die alte Lehrweise zu schonen suchte, wenn auch die hierarchischen Grundsätze sich erhielten, so mußten sie doch ein Gebiet der Untersuchung gelten lassen, welches von der Theologie seine Unabhängigkeit behauptete.

1. Die Wiederherstellung des Katholicismus in der Philosophie.

Es wird uns erlaubt sein hier kurz zusammenzufassen, wie die scholastische Lehrweise fortwärend in den Schulen sich fortpflanzte. Wir haben erwähnt, daß Vives an seinen Landsleuten in Paris zu tadeln fand, daß sie vorzugsweise die Scholastik vertheidigten. In der That in Spanien und in Portugal wurde sie erst im 16. Jahrhundert recht eifrig ausgebildet. Es ist dies nicht ein Erfolg der Wiederherstellung des Katholicismus, wie sie von Italien aus betrieben wurde, sondern eine der wich-

tigsten Bedingungen, unter welchen allein eine solche Wiederherstellung gelingen konnte. Die beiden genannten Länder, wiewohl von ihnen aus die Aristotelisch-Arabische Philosophie sich verbreitet hatte, waren doch erst nach dem Schlusse des Mittelalters dahin gelangt sie mit ihrer Denkweise zu verarbeiten. An den Äußerungen eines Raimundus Lullus und auch noch eines Vives sieht man deutlich, wie in ihnen ein nationaler Widerwille gegen den Arabischen Einfluß mit dem Streite gegen die Scholastik sich verband. Dem Herzen des gebildeten Europa ferner liegend mochten sie auch erst später von seinen wissenschaftlichen Bestrebungen ergriffen werden. Aber der Durchgang durch die Scholastik blieb ihnen nicht erspart. Nicht gar lange vor Vives hatte Franz von St. Victoria (geb. 1480) zu Paris studirt, die Lehren des Thomas von Aquino eingesogen und sie nach Spanien verbreitet. Als er zu Salamanca lehrte, wurde er für den Wiederhersteller dieser Universität angesehn. Einen noch größern Einfluß übte sein Schüler Dominicus de Soto durch seine Schriften und durch die hohe Stellung, welche er in der Meinung seiner Zeitgenossen behauptete. Er hatte auf dem Concil zu Trident in den Lehrsätzen über die Natur und die Gnade die Entscheidung gegeben. Er war Beichtvater Karl's V. Er hinterließ eine zahlreiche Schule. Diese Lehrer gehörten dem Dominicaner Orden an. Bald darauf bemächtigten sich die Jesuiten derselben scholastischen Lehrweise. Unter ihnen glänzten die Spanier Franz Suarez und Johann Mariana, der Portugise Peter Fonseca und auch nach Italien brachten sie diese neue Scholastik herüber,

wo Bellarmin aus ihr die Waffen für seine Streitsätze gegen die Protestanten zog. Es ist eine Reihe von bedeutenden Talenten, welche dieser Fortsetzung oder Wiedererweckung der scholastischen Lehre sich widmeten.

Mit größerm Rechte möchte man sie wohl eine Wiedererweckung nennen. Denn den Gang, welchen die Scholastik zuletzt eingeschlagen hatte, hielt sie nicht inne. Vielmehr verwarf sie den Nominalismus und kehrte zu den Lehren meistens des Thomas von Aquino, in vielen Punkten aber auch des Duns Scotus zurück. Man kann sich hierüber am leichtesten aus den metaphysischen Disputationen des Suarez unterrichten, welche ein allgemeines Ansehn in dieser Schule erlangten [1]. In einer eklektischen Weise tritt sie auf. Die alten Grundsätze, wie sie aus dem Aristoteles gezogen worden waren, die alte Verfahrungsweise Streitpunkte, Gründe und Gegengründe gegen einander abzuwägen ließ sie bestehen, nur eines bessern Lateins suchte sie sich zu bemächtigen. Von dem Nominalismus hat sie nur gelernt die Behauptung der Realität der allgemeinen Begriffe zu mäßigen; von seinem skeptischen Sinn hat sie nichts angenommen. Wir dürfen uns wohl ersparen die alten Sätze der Scholastik, welche aus frühern Zeiten uns bekannt sind, hier noch einmal abzuwickeln. Eine kräftig emporstrebende Belebung der Philosophie ist aus dieser Schule nicht hervorgegangen. Sie hatte sich nur zur Aufgabe gesetzt das Alte unter den veränderten Verhältnissen so viel als möglich zu behaupten.

---

1) Tiedemann Geist der speculativen Philosophie V S. 389 ff. hat einen ausführlichen Auszug aus ihnen gegeben.

In diesen lag nun allerdings eine Aufforderung zu weiterer Entwicklung der scholastischen Lehren. Von keiner Seite her war sie näher gelegt als von der Seite des Verhältnisses zwischen geistlicher und weltlicher Macht. Hier waren Politiker und Protestanten zu bestreiten. Es konnte den scharfsinnigen Männern, welche die Grundsätze der Hierarchie vertheidigten, nicht entgehn, daß sie nach dieser Seite zu ihrer Lehre eine weitere Ausführung zu geben hatten. Auch hier waren es die Spanier, welche am ausführlichsten das Werk betrieben. Schon Franz von St. Victoria war auf diese Untersuchungen eingegangen; Dominicus de Soto schrieb ein weitläuftiges Werk über die Gerechtigkeit und das Recht, auch Suarez behandelte diese Gegenstände in eigenen Schriften [1]), besonders aber haben die Untersuchungen Bellarmin's und Mariana's über die hier einschlagenden Punkte eine allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Wir können nicht sagen, daß sie neue Wege einschlügen. Sie stützten sich auf die Lehren des Thomas von Aquino, brachten sie nur in eine weitere Anwendung und schienen nur deswegen neu, weil sie im Streite gegen die praktischen Grundsätze, welche im Vordringen der monarchischen Herrschaft sich geltend machten, die Folgerungen der hierarchischen Denkweise zu ziehen sich erkühnten. Hierin liegt nun allerdings ein wichtiges Moment für die An-

---

1) Ich kenne diese Werke nicht aus eigener Ansicht. C. v. Kaltenborn die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des jus naturae et gentium (Leipz. 1848) giebt Auszüge aus dem Dominicus S. 157 ff., aus dem Suarez S. 136 ff.

sichten der damaligen Zeit und wir werden daher auch einen kurzen Überblick über die Gedanken dieser Männer geben müssen [1].

Schon Thomas von Aquino hatte die bürgerliche Ordnung auf das Gesetz der Natur zurückgeführt, welches von Gott in das Innere des Menschen gelegt und durch die Offenbarung des Gesetzes nur bestätigt worden sei [2]. Er hatte hieraus weitläuftige Folgerungen gezogen, welche an das Gesetz der zehn Tafeln meistens sich anschlossen. Hierin folgten ihm Katholiken und Protestanten, bemüht darzuthun, daß alle positive Gesetze des Staats auf einem Rechte der Natur beruhten, welches als von Gott verordnet ewige Gültigkeit habe und nicht veräußert werden könne. Wir haben bemerkt, wie auch Melanchthon diesen Weg ging und das positive Recht nur als einen Zusatz zum Naturrechte ansah, welcher nach der Verschiedenheit der Umstände verschieden und nach Wahrscheinlichkeit beliebt werde. Die rechtmäßige weltliche Macht der Fürsten und Obrigkeiten sollte über solche Zusätze zu entscheiden haben. Die weltliche Macht aber leitete Melanchthon eben so wie die geistliche unmittelbar von Gott ab. In das Naturrecht, in die Rechte der geistlichen Macht wollte er der weltlichen Herrschaft keine Eingriffe gestatten. Wie nun, wenn sie dennoch sie wagte? Die Willkür, welche in der Bestimmung nach wahrscheinlichen

---

1) Vergl. L. Ranke die Idee der Volkssouveränetät in den Schriften der Jesuiten in s. histor. polit. Zeitschrift II S. 606 ff. Auch in seiner Gesch. der römischen Päpste II S. 179 ff. ist dieser Schriftsteller auf denselben Gegenstand zurückgekommen.

2) S. Gesch. d. Phil. VIII S. 320 f.

Gründen lag, schloß eine solche Möglichkeit nicht aus. Sie wurde dadurch noch näher gelegt, daß die weltliche Obrigkeit auch nach ihrem Gewissen über geistliche Dinge im Bereiche ihrer Macht entscheiden sollte. Die Schwankungen Melanchthon's hierüber haben wir bemerkt. In der Geschichte der religiösen Bewegungen, welche das 16. Jahrhundert trafen, hatte man Veranlassung genug das Misliche dieser Lehre zu bemerken. Von dieser schwachen Seite griffen die Katholiken sie an.

Schon Thomas von Aquino hatte den Staat mit dem Leibe, die Kirche mit der Seele verglichen und daher verlangt, daß die weltliche Macht der geistlichen wie der Körper der Seele unterworfen werden sollte. Dies Gleichniß wird von den Anhängern der Hierarchie in fortwährende Anwendung gesetzt; es ist die Grundlage ihrer Lehre. Sie wollen in der Ordnung der menschlichen Gesellschaft keine Zweiherrschaft dulden. In dem Streite, um welchen es sich handelt, soll die geistliche Gewalt die Entscheidung haben. Eben deswegen untersuchen sie die Lehre vom Ursprunge der weltlichen Macht genauer. Sie wollen nicht zugeben, daß sie unmittelbar von Gott stamme. Hierin fand der Jesuiten General Lainez den wesentlichen Unterschied zwischen der weltlichen und der geistlichen Macht. Diese hat von Gott durch Christum ihre Gesetze empfangen, die Kirche und ihre Ordnung ist dadurch eingesetzt worden. Die Staaten dagegen beruhen auf keinem Gesetze, welches durch göttliche Offenbarung eingesetzt wäre; sie geben sich ihre Regierung mit Freiheit; ursprünglich ist alle weltliche Gewalt bei den Gemeinheiten; diese ertheilen sie ihren Obrigkeiten,

ohne sich jedoch damit dieser Gewalt selbst zu berauben [1]).

Man wollte damit nicht sagen, daß die weltliche Obrigkeit nicht auch von Gott sei, aber sie ist nur mittelbar von Gott. Bellarmin erklärt, sie sei zwar sogleich nach Erschaffung der Welt eingesetzt — denn die Lehre der Heiden von dem Naturzustande verwirft er —; aber nur durch das Gesetz der Natur, welches göttliches Recht ist und von Gott den Menschen eingepflanzt. Dadurch hat er nach dem Thomas von Aquino die Menschen zum gesellschaftlichen Leben herangezogen und im Allgemeinen verordnet, daß wir uns eine Obrigkeit wählen und ihr gehorchen sollen; aber welche Obrigkeit wir anerkennen, welche Form des Staats wir einrichten sollen, das hängt von den Umständen ab, nach welchen wir unsere wahrscheinlichen Entschlüsse hierüber zu fassen haben [2]). Die geistliche Macht ist dem Pabste unmittelbar von Gott übertragen [3]); weil aber Gott nicht eben so die weltliche Macht einem Menschen besonders verliehen hat, so kommt sie der Menge der Menschen zu. Das Volk überträgt sie alsdann bald an Einen, bald an Mehrere, ohne sich doch des natürlichen Rechts zu entäußern die Formen der Herrschaft zu ändern, die Macht zurückzunehmen und aufs Neue zu übertragen [4]). Daher hat die geistliche Macht

1) Ranke Zeitschr. II S. 608.

2) Bellarm. de membris eccl. milit. III, 5 (Opera. Colon. 1620).

3) Bellarm. de conciliorum auctoritate 17.

4) De membr. eccl. mil. III, 6. Hanc potestatem (sc. politicam) immediate esse, tanquam in subjecto, in tota multitu-

ein unbestreitbares Vorrecht vor der weltlichen; sie hat auch eine viel strengere Herrschaft, eine viel bestimmtere Ordnung als diese, weil sie in einer Einheit beruht. Auch hierin trifft das Gleichniß zu, von welchem man ausgeht. Der Leib ist eine Vielheit; die Seele ist wesentlich eins. Bellarmin will nun aber die weltliche Macht nicht aller Freiheit berauben; vielmehr gestattet er ihr ihre eigene Gesetzgebung nach ihren weltlichen Zwecken und gesteht der geistlichen Macht nicht zu, daß sie geradezu ein Recht habe das Weltliche zu beherschen. Hierin schien er vielen seiner Partei, besonders dem Pabste Sixtus V. nicht weit genug zu gehn und sein Werk über den Römischen Pabst wurde darüber sogar auf eine Zeit in das Verzeichniß der verbotenen Bücher gesetzt. Aber den Grundsätzen des erneuten Katholicismus ist doch diese Nachgiebigkeit nicht zuwider. Bellarmin stützt sich darauf, daß der Geist im gewöhnlichen Gange des Lebens in die Geschäfte des Fleisches sich nicht mische. Er lasse sie vor sich gehen; nur wenn sie dem Geiste widerstreiten, dann fange er an dem Fleische zu gebieten und es zu züchtigen. Eben so habe die geistliche Gewalt für gewöhnlich in die weltlichen Geschäfte sich nicht einzumischen; er lasse ihnen ihren Fortgang, jedoch nur so lange, als sie den geistlichen Zwecken nicht widerstreiten, oder nicht zu einem geistlichen Zwecke erfordert werden [1].

---

dine; nam haec potestas est de jure divino, et jus divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem, ergo dedit multitudini.

1) De romano pontifice V, 6. Ut enim se habent in homine spiritus et caro, ita se habent in ecclesia duae illae

Hieraus wird die indirecte Gewalt der Kirche über den Staat abgeleitet. Man begreift, daß die Grundsätze, von welchen man ausging, sie weit genug auszudehnen gestatteten. Es war dadurch ausgesprochen, daß es zwar viele Geschäfte des weltlichen Lebens gebe, von welchen die geistliche Gewalt kaum etwas wüßte, welche sie zu regiren nicht zu unternehmen hätte, daß aber auch die geistliche Macht das Recht sich nicht entreißen lassen dürfe über das Weltliche zu gebieten, sobald es mit den Zwecken des geistigen Lebens in Berührung gerathe.

Dieselben Grundsätze vertheidigte auch Suarez. Er verwies noch besonders auf den Zusammenhang der weltlichen Herrschaften unter einander. Wenn auch die Menschen in verschiedene Völker und Staaten vertheilt sind, so bewahren sie doch eine politische und moralische Einheit. Selbst im Kriege müsse sich dieselbe noch bewähren und hieraus wird das Völkerrecht im Krieg und Frieden abgeleitet. Es fließt aber hieraus nicht minder, daß der Pabst, welcher die Einheit der Menschheit vertreten soll, eine indirecte Gewalt über die weltlichen Mächte haben müsse, um über Krieg und Frieden zu entscheiden. Eben so wie Bellarmin findet aber auch Suarez nöthig dieses Recht nur als ein indirectes zu vertheidigen und es überdies noch durch mancherlei Be-

potestates. — — Itaque spiritualis non se miscet temporalibus negotiis, — — dummodo non obsint fini spirituali aut non sint necessaria ad eum consequendum. Si autem tale quid accidat spiritualis potestas potest et debet coercere temporalem omni ratione ac via, quae ad id necessaria esse videbitur.



dingungen zu begrenzen [1]. Wenn Suarez aber keine unbedingte geistliche Gewalt zugestehn wollte, so noch weniger eine unbedingte weltliche Macht. Wie seine Vorgänger vertheidigte Suarez die oberste Gewalt des Volkes über den Fürsten, der nur vom Volke seine Herrschaft hätte um sie mit Gerechtigkeit zu üben. Einen tyrannischen Fürsten abzusetzen, ihm das Leben zu nehmen schien ihm erlaubt [2].

Diese Folgerungen sind in der damaligen Zeit nichts Ungewöhnliches. Man weiß, zu welchen Thaten sie in den Französischen Bürgerkriegen geführt haben. Wie das Alterthum den Tyrannenmord gebilligt hatte, so wurde er auch von der Theorie der Jesuiten für eine ruhmvolle That gehalten. Man pflegt besonders den berühmten Geschichtschreiber Spaniens Mariana als Beispiel anzuführen. Wir dürfen seine Lehre nicht übergehn, wie er sie in seinem Werke über den König und den Unterricht des Königs entwickelt hat. In einfachen Zügen bietet sie die Keime dar, aus welchen später die Lehre vom Staatsvertrage sich entwickelt hat.

Die Lehre vom Naturzustande, welche Bellarmin als heidnisch verwarf, hält Mariana doch für richtig. In diesem ursprünglichen Zustande riß bald allgemeine Unsicherheit ein, welche aus der Uneinigkeit entsprang, gleichsam ein Krieg Aller gegen Alle. Die Schwachheit und Bedürftigkeit der Einzelnen trieb sie dazu an sich zu vereinigen; so ist ein großes Übel doch das Mittel zum Be-

---

1) Bei Kaltenborn S. 137; 139.
2) Ebend. S. 141 f.

sten geworden, zu der Vereinigung der menschlichen Gesellschaft [1]). Nachdem sich die Menschen verbunden hatten, sind sie auch dazu fortgeschritten sich Gesetze zu geben und eine Verfassung ihres Staats einzurichten und haben sich alsdann einer Obrigkeit unterworfen. Noch nicht ganz, aber doch ziemlich deutlich werden hier die verschiedenen Verträge angegeben, durch welche der Staat sich bilden soll. Vor allen Staatsformen gefällt dem Mariana nun die Monarchie. Zwar weiß er auch die Gegengründe, wie sie Aristoteles entwickelt hatte, zu schätzen; er widerlegt sie aber, nicht aus denselben Gründen, welche Aristoteles gebrauchte. Zwei Gründe sind ihm besonders wichtig. Der eine beruht auf dem Grundsatze, von welchem die ganze Theorie ausgeht. Das natürliche Recht soll überall bewahrt werden. Die natürlichste Herrschaft ist daher auch die beste. Die Natur kennt aber nur einen Herscher, welcher die ganze Welt lenkt. Auch im lebendigen Leibe hängen alle Glieder durch die Herrschaft des Herzens zusammen [2]). Sein anderer Grund ist, daß durch die Einheit des Herschers die Eintracht und Macht des Staats am besten erhalten werde, während Vielherrschaft nur zum Unfrieden führe [3]). Aber die Gründe, welche gegen die Monarchie sprechen, bewegen ihn doch von dem Könige zu fordern, daß er sich nicht als unbe-

1) Mariana de rege et regis institutione I, 1 (Mogunt. 1605).

2) Ib. I, 2 p. 20. Primum enim caeteris principatuum generibus regium esse praestantius declarat, quod naturae legibus maxime consentaneum est. Den entgegengesetzten Grund hat Hobbes.

3) Ib. p. 21. Hierin stimmt ihm Hobbes bei.

schränkten Herscher betrachte. Mariana hört nicht auf den König daran zu erinnern, daß er von seinen Unterthanen die Herrschaft empfangen habe, und weil Einer nicht alles sehen und bedenken kann und also die Einsicht Vieler zur Leitung des Staats nöthig ist, billigt er die monarchische Herrschaft nur unter der Bedingung, daß vom Fürsten die besten Bürger in einen Senat versammelt und nach ihrem Ermessen alle Geschäfte verwaltet werden [1]). Er hält es nicht für wahrscheinlich, daß die Bürger bei Einsetzung der monarchischen Gewalt sich ganz ihres Ansehns beraubt haben sollten. Das Gemeinwesen hat nicht so auf den Fürsten die Rechte der Gewalt übertragen, daß es nicht eine noch größere Gewalt sich vorbehalten hätte. Wie möchte das Kind stärker sein als der Vater, der Bach stärker als der Quell [2])? So will er die Monarchie nur mit einer sehr beschränkten Gewalt. Der Fürst ist weniger als das Volk. An die Gesetze ist er gebunden, welche das Volk gegeben hat. Wenn es um Abschaffung der Gesetze, um Auflegung von Abgaben sich handelt, so wird der Widerspruch des Volkes immer mächtiger sein als das Ansehn des Fürsten [3]). Wir sehen hieran, daß er den Vertrag über die Verfassung als früher sich denkt, als den Vertrag über die Unterwerfung. Die Erblichkeit der Monarchie hält er

---

1) Ib. p. 23. Constricto legibus principatu nihil est melius, soluto nulla pestis gravior. Ib. p. 26; 5 p. 47; 8 p. 75.

2) Ib. I, 6 p. 57. Neque ita in principem jura potestatis transtulit (sc. respublica), ut non sibi majorem reservarit potestatem. Ib. 8 p. 71.

3) Ib. p. 71 sqq.

fast nur für eine Anmaßung, welche abzustellen oder abzuändern das Volk zu keiner Zeit das Recht verloren habe [1]). Denn überhaupt ist die fürstliche Gewalt nur so weit rechtmäßig, als sie mit dem Willen des Volkes empfangen worden ist und geübt wird. Nicht allein der ist ein Tyrann, welcher die Herrschaft mit Gewalt an sich gebracht hat, sondern auch der, welcher sie mit dem Willen des Volkes empfing, aber gewaltsam ausübt [2]). Daß ein Tyrann die Stimme der Natur, das in unserm Geiste geschriebene Gesetz verletze, sollen wir nicht dulden. Das Volk darf ihn in öffentlicher Versammlung auf den Weg des Rechts zurückführen oder für einen öffentlichen Feind erklären. Sollten öffentliche Versammlungen nicht gestattet werden, dann wäre der Staat unrechtmäßig unterdrückt und Selbsthülfe gegen den Tyrannen würde erlaubt sein [3]). Es versteht sich, daß Mariana bei den Fällen, welche das Äußerste zulassen, besonders an die Unterdrückung der wahren Religion denkt. Wie so viele seiner Zeitgenossen, nicht allein auf der Seite der Katholiken, kennt er die religiöse Duldung der spätern Zeit nicht. Er fürchtet die Uneinigkeit über das höhere geistliche Recht. Verschiedene Religionen im Staate will er nicht dulden; die wahre Religion kann die falsche nicht neben sich bestehn lassen [4]). Ein Grund für

1) Ib. I, 4 p. 43.

2) Ib. I, 5 p. 48.

3) Hierüber sehr ausführlich ib. I, 6, besonders p. 59 sq. Sehr ungerecht ist die Vergleichung seiner Lehre mit dem Grundsatze, den Despotismus durch den Mord zu mäßigen. Den erstern will er gewiß nicht.

4) Ib. I, 9 p. 81; 10; III, 17 p. 353. Paci autem nihil

die höhere Würde der geistlichen Gewalt liegt ihm darin, daß die wahre Religion über mehrere Völker sich erstrecken soll [1]).

Wie entschieden nun auch diese Lehren in ihren Folgerungen zu Werke gehn, so giebt es doch in ihren Grundsätzen einen Punkt, welcher nur schwankend bestellt ist. Sie wollen den Leib von der Seele, den Staat von der Kirche doch nicht so brechen lassen, daß er keine freie Bewegung behielte. Man will den weltlichen Dingen ihren Lauf lassen, bis sie der Kirche Anstoß geben oder von ihr zur Hülfe verlangt werden. Da ist es nun kein Wunder, wenn die Mittel, durch welche die göttliche Ordnung wieder hergestellt oder geltend gemacht werden soll, in den Organismus, der bis dahin sich selbst überlassen blieb, ungeregelt und gewaltsam eingreifen müssen. Die Bildung des Staats sollte nach diesen Lehren zwar im Allgemeinen aus dem natürlichen und göttlichen Recht hervorgehn, aber doch in ihrer besondern Gestalt von der menschlichen Willkür vollendet werden. Wie hätte man erwarten sollen, daß diese politischen Gestalten, welche dem Zuge der Zeit folgten, mit den alten Ordnungen der Kirche in Übereinstimmung bleiben würden. Es war vielmehr vorauszusehn, daß der Staat nicht dulden konnte, daß der natürliche Gang seiner Entwicklung nach dem Belieben der geistlichen Macht plötzlich unterbrochen werde. Eine Gegenwirkung von der politischen Seite konnte nicht ausbleiben.

---

magis adversatur, quam si in eadem republica, urbe aut provincia una plures religiones sint.

1) Ib. I, 10 p. 85; III, 2.

Wir wissen, daß sie praktisch erfolgt ist. Aber auch in den wissenschaftlichen Ansichten mußten wohl ähnliche Erscheinungen hervortreten. Zu derselben Zeit, als jene hierarchische Lehre sich ausbildete, hatte die Republik Venedig zu Padua ihren Lehrer der Moral, den Franz Piccolomini, welcher aus dem Aristoteles und Platon eine sehr weltliche Politik zog [1]). Seine Lehren sind eklektisch. Sie scheinen mir nur deswegen bemerkenswerth, weil sie im Gegensatz gegen die hierarchische Theorie das politische Leben sehr eng an die Natur heranziehen. Wenn wir die zwölf Gesetze der Natur prüfen, welche er als die Quelle der menschlichen Gesetze betrachtet [2]), so sehen wir, daß er den Sprung, welchen die Theoretiker der Hierarchie von der göttlichen Ordnung zu der menschlichen Willkür machten, nicht für unvermeidlich hielt. Doch wurden damals von der weltlich gesinnten Seite die Moral und die Politik in Italien nur wenig betrieben. Die Neigung hatte sich den Naturwissenschaften zugewendet. Es treten hier ganz ähnliche Erscheinungen hervor, wie bei den Protestanten.

2. Bernardinus Telesius.

Was nach den Grundsätzen des erneuerten Katholicismus vom Staate galt, das galt nicht weniger von allem Natürlichen und daher auch von der weltlichen Wissenschaft. Man gestand zu, daß die Kirche von ihren geistlichen Interessen aus das Natürliche nicht begreifen

1) In seiner Universa philosophia de moribus (Francof. 1611) handelt der 10. gradus von der Politik.

2) Ib. grad. X, 29.

und regieren könne. Wenn man früher die Hoffnung gehegt hatte alles geistige Leben der Kirche einverleiben zu können, so war sie jetzt aufgehoben. Man ließ jetzt die weltliche Wissenschaft ihren Lauf gehen, erwartete aber Gehorsam von ihr, sobald die Kirche gebieten würde. In diesem Sinn wurden nun in Italien viele Versuche gemacht tiefer in die Natur der Dinge einzudringen. Sie schlossen sich nach den Verhältnissen des Unterrichts der damaligen Zeit vorherschend an die Platonische oder an die Aristotelische Schule an, doch nicht ohne selbständige Forschung, und schon um die Mitte des 16. Jahrhunderts wurde der Versuch gemacht die philosophische Physik ganz unabhängig von den Lehren der Alten zu entwickeln. Es läßt sich erwarten, daß alle diese Versuche, wenn sie auch äußerlich in einem guten Vernehmen mit der Hierarchie standen, doch Grundsätze zur Geltung brachten, welche in ihrer Entwicklung zum Abfall von ihr führen mußten. Wir werden dies sogleich an dem zuletzt erwähnten Versuche bemerken können; aber noch deutlicher tritt es in einer Reihe anderer Versuche hervor, welche wir jetzt vom Telesius an bis zu Campanella zu verfolgen haben.

Bernardinus Telesius wurde 1508 oder 1509 zu Cosenza in Calabrien geboren. Er gehörte einer adligen Familie an. Sein Oheim Anton hatte den Wissenschaften sich gewidmet und als Philolog einen Namen. Von ihm wurde er unterrichtet. Da er mit den Bestrebungen der Philologie seiner Zeit vertraut war, mußte es um so größere Wirkung machen, daß er eine völlige Reform der Naturwissenschaft mit Lossagung von den

Meinungen des Alterthums für nöthig hielt. Wärend seiner Jugend hatte er sich in andern Theilen Italiens versucht; er besaß auch die Gunst des Pabstes Paul IV., eines Neapolitaners aus dem Hause Caraffa; aber seine Heimath zog ihn mehr an als eine Laufbahn des Ehrgeizes. Sein Werk war die Reform der Physik, welche er beabsichtigte und in einem ruhigen Forschen betrieb. Eine kurze Zeit lehrte er diese neue Physik zu Neapel unter dem Schutze der Caraffa. Dann arbeitete er im Schoße seiner Familie zu Cosenza, wo er zu demselben Zweck eine Akademie stiftete, seine Hauptschrift über sie aus [1]). Wenige Jahre vor seinem Tode, der ihn in hohem Alter 1588 traf, hatte er dies Werk seines Lebens vollendet. Er vergleicht es den Schriften des Aristoteles und empfielt es dem Ferdinand Caraffa, einem zweiten Alexander, zum Schutze gegen die Angriffe der Aristoteliker.

Sehr einfach sind die Voraussetzungen, von welchen aus er die Natur erklären will. Wenn er sie nicht im beständigen Streite gegen die Aristotelische Physik zu vertheidigen hätte, so würde sein Werk nicht zu dem großen Umfange, welchen es hat, angeschwollen sein. Er nimmt an, Gott habe die Materie erschaffen, ohne welche nichts in der Welt bestehn kann; denn keine wirkende Kraft wird gefunden, welche nicht an einer Materie haftete, so wie

---

1) B. Telesii de rerum natura juxta propria principia. Neap. 1586. Schon 1565 hatte er dasselbe Werk, aber viel unvollständiger herausgegeben. Andere Schriften über einzelne Gegenstände der Physik, welche von ihm vorhanden sind, habe ich nicht vergleichen können.

auch keine Materie ist, welcher nicht eine wirkende Kraft inwohnte [1]). Er beschreibt diese Materie sehr sinnlich; sie ist schwarz, unsichtbar, träge und kann weder vermehrt noch vermindert werden. Sie läßt sich aber ausdehnen und zusammenziehn [2]). Weil sie träge ist, so müssen die Wirkungen der Natur von andern wirkenden Kräften abgeleitet werden. Telesius findet, daß wir zwei solcher Kräfte anzunehmen haben, die Wärme und die Kälte, jene leuchtend und beweglich, diese finster und unbeweglich. Beide emaniren ohne körperliche Masse. Auch sie bleiben sich gleich, sind aber in einem beständigen Kampfe mit einander. Unter ihnen vollzieht sich das Thun und Leiden, in welchem wir die natürlichen Dinge finden, indem die Wärme sie ausdehnt, die Kälte zusammenzieht. Durch die verschiedenen Grade der Zusammenziehung und der Ausdehnung werden alle die Verschiedenheiten hervorgebracht, in welchen die Materie sich uns zu erkennen giebt [3]). Beide Kräfte haben einen verschiedenen Ort in der Welt empfangen, von welchem aus sie ihre Wirksamkeit verbreiten, die Kälte in dem Mittelpunkte der Welt, in der Erde, die Wärme in der Sonne und im Himmel; sonst würde völlige Mischung unter ihnen stattfinden und alles in Eins zusammengehn. So wie es aber Gott geordnet hat, treten sie nur an ihren Grenzen in Mischung mit einander und daraus geht der beständige Wandel der Dinge in diesem Gebiete des Wer-

1) De nat. rer. II, 12 p. 57.
2) Ib. I, 4 p. 7; 5.
3) Ib. I, 1 sqq; 19 p. 27.

dens hervor [1]). Das Streben sich zu erhalten ist allen Dingen eingepflanzt und so auch den beiden wirkenden Kräften. Ihre Erhaltung ist auch gesichert, weil in die Tiefe der Wärme nie die Kälte und in die Tiefe der Kälte nie die Wärme eindringt. So wie die Materie weder mehr noch weniger werden kann und die wirkenden Kräfte der Natur ohne Wandel bestehn, so hat nun die Natur aus ihren eigenen Principien ein beständiges Bestehn und eine beständige Wirksamkeit. Die Dinge sind von Gott nicht so geschaffen, daß sie einer neu eingreifenden Mitwirkung bedürften [2]).

Es sind dies unstreitig Voraussetzungen, welche nur von der Kühnheit seiner Phantasie und von der Kindheit der damaligen Physik zeugen. Daß sie die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen in einem nicht gerringen Grade erregten, kann nur aus dem Standpunkte der Wissenschaft ihrer Zeit erklärt werden. Sie verdienen deswegen auch gegenwärtig noch unsere Beachtung, aber es lassen doch auch Grundsätze, welche für die künftige Forschung nicht ohne Nachwirkung waren, sich darin erkennen.

Man muß darauf achten, daß Telesius für die Physik einen freien Standpunkt ihrer Untersuchungen zurückgefordert hat. Von dem Vorurtheile für die Alten ist er eben so frei wie Paracelsus. So wie man damals es liebte alle neue Wege der Forschung auf die Gedanken der Alten zurückzuführen, so hat man auch behauptet, Telesius hätte die Physik des Parmenides er-

1) Ib. I, 5.
2) Ib. IV, 24 p. 168.

neuert [1]). Aber Parmenides wird von Telesius gar nicht erwähnt und zu Anfange seines Werkes sagt er, die vor ihm die Natur untersucht hätten, schienen sie gar nicht eingesehn zu haben; er dagegen wolle nur der Natur und dem Sinn folgen [2]). Auch von der Theologie und von der Metaphysik löst er die Physik los. Er bescheidet sich dabei, daß er nicht die Geheimnisse Gottes erforschen, daß er nicht sprechen will, als wäre er bei der Schöpfung zugegen gewesen. Er strebt nur nach einer menschlichen Wissenschaft, welche von den Sinnen ausgehen müsse. Dabei gesteht er zu, daß es eine höhere Wissenschaft gebe; er schreibt sie der Kirche zu und unterwirft sich ihren Aussprüchen [3]). Wir haben keine Ursache die Aufrichtigkeit seiner Unterwürfigkeit zu bezweifeln. Er ist sich dessen bewußt, daß die Erfahrung, welcher er folgen will, auf den Ursprung der Dinge nicht zurückgehn kann, und glaubt, daß die Werke der Natur auf einen Werkmeister derselben hinweisen. Gegen den Aristoteles eifert er, daß er, wie seine Philosophie überhaupt ohne Frömmigkeit sei, so auch die Ewigkeit der Welt annehme [4]). Eben so will er auch im Menschen etwas Höheres als die Natur, etwas Göttliches, eine

---

1) Diese Ansicht geht auf Baco (de principiis et originibus) zurück. Sie ist oft wiederholt worden.

2) De nat. rer. prooem. Qui ante nos mundi hujus constructionem rerumque in eo contentarum naturam perscrutati sunt, diuturnis quidem vigiliis magnisque illam indagasse laboribus, at nequaquam inspexisse videntur. — — Sensum videlicet nos et naturam, aliud praeterea nihil secuti sumus.

3) L. I.

4) Ib. IV, 29 p. 174.

unsterbliche Seele anerkannt wissen. Der Beweis dafür ist ihm unser Streben, welches über die Welt hinausgeht, nicht mit der Erhaltung und der Lust des Leibes sich begnügt und alles Sinnliche überfliegt. Nur unter der Bedingung, daß ein unsterbliches Wesen uns beiwohnt, kann er sich dies erklären und die Gerechtigkeit Gottes retten [1]). Aber diese theologischen und metaphysischen Meinungen sollen keinen Einfluß auf seine Untersuchungen über die Natur haben. Wenn man ihn hierin mit dem Paracelsus vergleicht, wenn man bedenkt, wie viel Vorurtheil und Aberglaube dadurch beseitigt wurde, so wird man erkennen, von welchem Gewicht diese Methode sein mußte, obgleich sie eine Beschränkung der Forschung enthielt. Telesius stellt sich dadurch ganz auf den Standpunkt der spätern Physiker, welche nur die Natur um Rath befragen wollten, abgesehen von allem, was außer ihrem Gebiete liegen bleibt, was Religion oder Sittlichkeit fordern mögen. Eben dies hat ihm das Lob späterer Zeiten eingetragen.

Daß er jedoch dadurch von allen metaphysischen Voraussetzungen frei geworden wäre, würde zu viel behauptet sein. Wenn er Gott als den Schöpfer der Welt betrachtet, wenn er die träge Materie als die Grundlage oder den Gegenstand der thätigen Kräfte ansieht, wenn er das Leere in der Welt verwirft [2]), die unsterbliche Seele des Menschen als eine ihm zugegebene Form, als eine Eingießung Gottes betrachtet und sie von dem kör-

1) Ib. V, 2.
2) Ib. I, 6 p. 10.

perlichen Geiste, der aus dem Samen sich entwickle, unterscheidet[1]), so sehen wir darin freilich metaphysische Begriffe auftauchen; aber sie werden auch fast nur zur Umgrenzung des Gebiets seiner Untersuchungen gebraucht.

Dies tritt nun noch in einem Punkte seiner Lehre sehr deutlich hervor. Schon das Vorhererwähnte wird darauf aufmerksam gemacht haben, daß die Verdienste des Telesius auf der Seite der Methode liegen. Er will nichts als die Natur einsehn; nur der Natur und dem Sinn will er folgen, wie früher angeführt wurde. Er meint damit, daß die Natur nur durch den Sinn uns bekannt werde und daß wir dem Sinn allein unsere Erkenntniß der Natur verdanken. In dieser Richtung ist Telesius der Vorläufer der spätern Sensualisten. Der Aufbau der Wissenschaften, wie ihn Aristoteles von allgemeinen Grundsätzen aus unternommen hat, ist ihm verdächtig[2]). Man hat seine Kenntniß und seinen Gebrauch der Mathematik in den Naturwissenschaften gelobt; aber er tritt nur selten und nur sehr im Allgemeinen ein; er betrachtet vielmehr die mathematischen Beweise als einen kümmerlichen Nothbehelf für die Erforschung dessen, was uns nicht offen vorliegt. Ein jeder Beweis durch den Sinn ist ihm besser als der mathematische; er nennt jenen Beweis den natürlichen[3]). Den Verstand hält er

---

1) Ib. V, 2 p. 178; 3 p. 180; VIII, 15. Anima infusa; forma superaddita. Es kommt dem Telesius in diesen Untersuchungen nur auf eine Formel an, durch welche er sich von ihnen lossagt.

2) Ib. VIII, 4 p. 316.

3) Ib. VIII, 5. At licet a simili mathematicae itidem

nur für eine Wiedererinnerung an frühere Erkenntnisse, welche durch den Sinn gewonnen wurden. Eine solche trete natürlicher Weise ein, weil der sinnliche Eindruck seine Spuren in uns zurücklasse [1]. Wenn uns alsdann eine Empfindung entstehe, welche die Natur des Gegenstandes nicht in allen Stücken offen darlege, so würden wir durch sie an andere Empfindungen erinnert, welche den Gegenstand deutlicher zeigten, und schöpften daraus die Vermuthung, daß er auch gegenwärtig das in sich enthalten werde, was uns nicht offen vorliege. Eine solche Vermuthung auf Wiedererinnerung beruhend sei das, was wir Verstand nennen, und auf Ergänzung unvollkommener Empfindungen durch andere vollständigere liefen alle seine Thätigkeiten hinaus [2]. So sehen wir freilich das Licht des Himmels nicht überall, aber aus dem Lichte der Sonne und der Gestirne muß unser Verstand muthmaßen, daß der ganze Himmel licht und warm ist [3]. Auch die allgemeinen Grundsätze läßt nun Telesius aus dem Sinn und seinen Folgen in der Wieder-

---

conclusiones veluti et naturales conficiantur, in eo certe naturales praestare videntur, quod a propriis hae principiis et a propriis manant causis, at mathematicae a signo omnes.

1) Ib. VIII, 2.

2) Ib. VII, 1; VIII, 2; 3. Ratio omnino omnis, quae quid ponit, ex eorum id ponit similitudine, quae sensu percepta sunt, et quae quid rejicit, propterea id rejicit, quod iis, quae sensu percepta sunt, adversum id est contrariumque, nec alio modo, aliave ratione ulla intelligere licet quid aut ratio ulla confici nobis potest. — — Itaque hujusmodi intellectio longe est sensu imperfectior. Ib. 15. Nam occultarum rerum inquisitio inventioque commemoratio quaedam est.

3) Ib. I, 3.

erinnerung entspringen [1]). Die Untersuchungen über diesen Punkt haben zwar nicht die Klarheit und Genauigkeit, welche man ihnen wünschen könnte, verrathen aber doch deutlich die Grundsätze des Sensualismus. Nur darin unterscheidet sich Telesius von den Sensualisten, daß er noch einen andern Verstand des Menschen annimmt, welcher es nicht mit den natürlichen Dingen zu thun hat und daher auch nicht aus der sinnlichen Empfindung hervorgeht. Dieser gehört der unsterblichen Seele des Menschen an, welche mit dem vergänglichen Geiste desselben verbunden sein soll, so daß auch die Seele des Menschen als zusammengesetzt angesehn wird. Den unsterblichen Theil unserer Seele bezieht Telesius zwar vornehmlich auf sein sittliches Wesen und also auf den Willen, verlangt aber doch, daß diesem auch ein entsprechendes Erkennen des Verstandes zur Seite gehn müsse. Darin, daß er diesen übersinnlichen Verstand von dem sinnlichen unterscheidet, setzt er einen Hauptvorzug seiner Philosophie vor der Aristotelischen [2]). Aber alles, was dem übersinnlichen Verstande zufällt, kommt in seiner Naturlehre in keinen weitern Betracht. Übernatürliches und Natürliches sind ihm völlig geschiedene Gebiete. Nur das letztere ist Gegenstand seiner Untersuchung; seine Erwähnung des erstern muß als eine Sache betrachtet werden, welche ihm nur dazu dient von Einsprüchen gegen die Ergebnisse seiner Untersuchung sich loszumachen.

Da er alles nur durch den Sinn erforschen will, ver-

---

1) Ib. VIII, 4.
2) Ib. VIII, 15.

wandeln sich auch alle Gegenstände seiner Untersuchung in Sinnliches. Die Kräfte der Natur, auf welche er Thun und Leiden aller Dinge zurückführt, sind ihm sinnliche Kräfte. Damit sie unter einander wirken und in gegenseitigem Leiden zur Thätigkeit sich bestimmen, legt er ihnen sinnliche Empfindung ihres Leidens und Thuns bei. So wie die eine durch die andere beschränkt wird, empfindet sie es schmerzlich und sammelt ihre Kräfte zum Widerstande; so wie ein Theil dieser Kräfte durch ähnliche Kräfte in seiner Wirksamkeit unterstützt und genährt wird hat er die schmeichelnde Empfindung der Lust. Der sinnliche Trieb sich zu erhalten und ihre Thätigkeit auszubreiten, das Ähnliche und Freundliche zu suchen, das Entgegengesetzte und Widerwärtige zu fliehen belebt alle diese Kräfte und die ganze Natur ist daher von sinnlicher Empfindung und sinnlichen Trieben erfüllt [1]. Der Vorstellung der alten Naturlehre, daß den Himmel ein Wille belebe, wird zwar nicht widersprochen, aber dieser Wille wird auch nur auf das sinnliche Begehren sich selbst zu erhalten zurückgeführt [2]. So ist alles in der Welt ein sinnlich empfindendes Wesen und von sinnlichen Trieben geleitet. Es liegt in der Richtung dieser Lehre so wie die thätige Kraft aus eigenem Triebe, so auch die Empfindung über alle Materie zu verbreiten. Auch die Pflanzen haben Seele. Der Magnet hat einen Trieb nach dem Eisen und alle Dinge fliehen das Leere, weil sie ein Begehren haben ihre gegenseitige Berührung zu empfinden [3].

1) Ib. I, 6.
2) Ib. IV, 24 p. 168.
3) Ib. I, 6 p. 10; VI, 26.

Da aber mit der sinnlichen Empfindung auch Erinnerung und sinnlicher Verstand in enger Verbindung stehn, hält Telesius auch dafür, daß den Thieren, welche Erinnerung haben, das Schließen vom Bekannten auf Unbekanntes nicht abgesprochen werden dürfe [1]).

Der Sensualismus des Telesius hängt mit seinem Materialismus zusammen. Alle bewegende Kräfte in der Welt bewegen in der Materie. Auch die sinnliche und vernünftige Seele, doch natürlich mit Ausschluß unseres unsterblichen Theils, ist materiell. Daß Aristoteles sie vom Körper scheiden wolle, will Telesius nicht dulden. Die Bewegung sei nicht, wie Aristoteles meine, als ein Leiden anzusehn und verlange daher keine von dem Bewegten unterschiedene bewegende Ursache; sie sei vielmehr eine Thätigkeit des sich selbst bewegenden Körpers. Wenn die Seele unkörperlich wäre und unbewegt, ließe sich keine Weise erdenken, in welcher sie den Körper bewegen könnte [2]). Unsere Vernunft ist vom Körper und besonders von den Organen des Gehirns abhängig [3]). Alle Thiere sind zusammengesetzt aus sichtbaren Körpern und aus einem Nervengeist, dessen Dasein wir aus den Höhlungen in den Arterien, Nerven, dem Gehirn und andern Gefäßen des Körpers erschließen müssen, obgleich

1) Ib. VIII, 14.

2) Ib. IV, 18. Nam motus Aristoteli non ut nobis operatio, quae a substantia, cujus est, sola edi possit, sed passio omnino statuitur, quae igitur ut fiat, et agente et patiente opus est. Ib. V, 17. Neque enim (sc. anima) incorporea si sit immotaque, modus, quo corpus moveat, reperiri potest ullus.

3) Ib. V, 40.

er so fein ist, daß unser Sinn ihn nicht unmittelbar bemerken kann; diesen Nervengeist haben wir für die empfindende Seele zu halten. Sein Hauptttheil ist in den Höhlungen des Gehirns zu suchen [1]. Er ist aus dem Samen ausgezogen und erhält die Bewegung in seinen Theilen durch das Ganze, welches er bildet [2]. Hierdurch soll die schwierige Frage erledigt werden, wie die Seele, obgleich aus vielen Theilen des Nervengeistes zusammengesetzt, doch als Einheit ihrer Empfindungen sich bewußt werden könne. Eine Verwandtschaft des Nervengeistes mit dem Himmel, dessen bewegende Kraft die Seele theilt, wird dabei angedeutet [3].

Diese materialistische Theorie, noch mit sehr geringen Hülfsmitteln der Erfahrung ausgerüstet, wird von Telesius zuletzt auch auf die Betrachtung des sittlichen Lebens angewendet. Freilich mit dem Vorbehalt, daß hierbei nur der natürliche Mensch in Betracht kommen soll, ergiebt sich nun eine Lehre, welche alle Tugend auf den sinnlichen Trieb der Selbsterhaltung zurückführt. Durch die Annahme, daß Kräfte und Materie in der Welt sich gleichbleiben, ist es vorgesehen, daß nichts Neues werden kann. Alles muß in einer verschiedenen Mischung der Kräfte sich bilden, welche in der That mechanisch gegen einander sich verhalten. Auch die vernünftige Seele des Menschen sucht nur ihre Erhaltung als ihr höchstes Gut; sie ist ihr angenehm und gut. Dies Streben ist ihr eingepflanzt in weiser Absicht und widerspricht den

1) Ib. V, 5; 12.
2) Ib. V, 2; 6; 14.
3) Ib. V, 17.

religiösen Pflichten nicht; denn nur unter Voraussetzung der Selbsterhaltung können sie geübt werden [1]). Alle sinnliche Affecte sind gut, wenn sie zurückgebracht werden auf ihr Maß, welches die Selbsterhaltung ist. Alle Tugend ist eins, nemlich die vernünftige Überlegung, welche aus der Erfahrung des Schädlichen und des Nützlichen entspringt; das Gegentheil ist das Laster. Der Geist freut sich seiner Erhaltung; darin besteht die Lust, welche er sucht; alle Liebe zu andern Dingen beruht nur darauf, daß sie seiner Lust dienen [2]). In einer weitläuftigen Zergliederung weiß Telesius in allen unsern Begehrungen die Regungen der Selbstsucht nachzuweisen. Unser ganzes gesellschaftliches Leben beruht auf ihnen. Daß dabei ein Fortschritt in der Entwicklung unserer Seele angestrebt werde, kann bei einer solchen rein physischen Auseinandersetzung nur angedeutet werden. Mit einer solchen Andeutung schließt er [3]), ohne zu bemerken, daß die Grundsätze seiner Physik die Annahme einer Vervollkommnung der Dinge nicht gestatten.

Wir sehen in ihm einen Mann, welcher die Wege der spätern Physik schon deutlich bezeichnet hat. So wie nach ihm Hobbes und Spinoza die Affecte der menschlichen Seele auf den eigennützigen Trieb der Selbsterhaltung zurückzuführen suchten, so ist er ihnen hierin voran-

1) Ib. IX, 2. Bonum, cujus conservandi gratia afficitur commoveturque spiritus, ipsius conservationem esse, ambigi non potest.

2) Ib. IX, 3 sqq.

3) Ib. IX, 35. Beati, qui natura probi et animae substantiam intuiti, quoad licet, eam perficiunt et perfectam servant.

gegangen. So wie beide Männer außer diesem Gebiete des natürlichen noch einen andern Kreis des übernatürlichen Lebens sich frei erhalten wollten, so hat auch er ein Gleiches gethan. In dem Gebiete der Naturforschung will er aber nichts anderes anerkennen, als die Aussagen der Sinne und sie scheinen ihm nichts anderes zu beglaubigen als die Materie mit den Kräften, von welchen sie bewegt wird. In der Ausführung seiner Lehre ist es von keinem wesentlichen Belang, daß er diese Kräfte von der Materie unterscheidet. Nur in seinen Hypothesen über diese Kräfte ist er viel kühner als die spätere Physik; seine Kühnheit zeigt von der Jugend der eingeschlagenen Untersuchungen. Auch sind seine Lehren im Einzelnen noch wenig abgerundet. Eben deswegen sind sie auf einen kleinern Kreis Theilnehmender beschränkt geblieben, obwohl die Grundsätze, welche er aussprach, nicht verfehlt haben bei gleichgesinnten Geistern im weitesten Kreise Nachwirkung zu üben.

Viertes Kapitel.

Ausgang der Platonischen Schule in Italien.

In Italien jedoch standen die Lehren der Alten in einem zu allgemeinen Ansehn, als daß sie plötzlich durch die Lehre eines Neuerers hätten beseitigt werden können. Im 16. Jahrhundert schließen sich noch immer die wich-

tigsten Unternehmungen in der Philosophie an die Fortbildung der Platonischen und der Aristotelischen Schule an. Wir erinnern uns daran, daß die letztere im Steigen war. Sie wurde überdies durch die Wiederherstellung des Katholicismus begünstigt. Es wird deswegen gerathen sein, zuerst die letzten Ausläufer der Platonischen Schule zu betrachten, welche auch nur unter starken Abänderungen die Denkweise, in welcher sie sich gebildet hatten, behaupten konnten.

1. Franz Patritius.

Unter ihnen zieht Franz Patritius zuerst unsere Aufmerksamkeit auf sich. Er wurde 1529 auf der Insel Cherso an der Illyrischen Küste geboren. In Padua erhielt er seine gelehrte Bildung und hatte er zu seinem Mitschüler den Nicolo Sfondrato, welcher später als Pabst Gregor XIV. sein Gönner war. Er gab früh litterarische Werke von gemischter Gattung heraus, ohne den gewünschten Erfolg. Darauf finden wir ihn auf vielen Reisen, in Italien, Frankreich, Spanien; auch in Cypern versuchte er sein Glück zu verschiedenen Malen. Von hier durch die Eroberung der Türken vertrieben konnte sein unruhiger Geist lange keine bleibende Stätte finden. Er hatte inzwischen schon den ersten Theil seiner peripatetischen Untersuchungen herausgegeben [1]), welche die Aufmerksamkeit aller Gegner des Aristoteles auf ihn richteten. Darauf wurde er 1578 nach Ferrara berufen, wo

1) Zuerst gedruckt zu Venedig 1571, vollständig Fr. Patricii discussionum peripateticarum tom. IV. Basil. 1581. fol.



er die Platonische Philosophie 14 Jahre lang lehrte. Hierin fuhr er fort, als ihn Clemens VIII. gleich beim Anfange seiner päbstlichen Herrschaft nach Rom gezogen hatte, bis zu seinem Tode 1597.

Noch als er zu Ferrara lehrte, hatte er seinem Jugendgenossen Gregor XIV. und allen künftigen Päbsten seine neue Philosophie über das System aller Dinge gewidmet [1]. Es ist dies sein philosophisches Hauptwerk. In ihm empfielt er nach der Weise der Platoniker des 15. Jahrhunderts die Platonische Philosophie als die Stütze der wahren Religion. Nur noch eifriger als seine Vorgänger setzt er sich der Aristotelischen Philosophie entgegen [2]. Der Einfluß der Wiederherstellung des Katholicismus auf ihn ist sehr bemerkbar. Er empfielt seine Philosophie den Jesuiten; durch sie könnten die Deutschen wieder zur katholischen Religion zurückgeführt werden, leichter als durch geistliche und weltliche Waffen; der Pabst möge nur befehlen, daß an allen seinen Schulen die Schriften der Platoniker erklärt würden, daß auch dasselbe in der ganzen Christenheit geschehe; aus ihnen würde man den frommen Geist einsaugen, welcher der katholischen Kirche geneigt mache [3]. Doch weiß Patritius sehr gut, daß seine Lehre ein ganz anderes System der Welt aufstellt, als das Platonische. Er zieht gern Au-

---

1) Nova de universis philosophia. Auctore Fr. Patritio. Venet. 1593. fol.

2) Sie soll es bewirkt haben, daß man sage: hic philosophus est, in deum non credit. Die Platonische Philosophie ist ihm dagegen fast christlich. Ib. dedic.

3) L. l.

toritäten heran, die ihm doch weniger zum Beweise als zum Schmuck dienen sollen [1]. Auch die Lehre des Telesius lobt er, obwohl er seiner Abweichungen von ihr sich wohlbewußt ist [2]. Von Absichtlichkeiten hierbei ist er nicht frei. Seine Lehre ist keineswegs so fromm, als sie scheinen möchte. Sie fand zu seiner Zeit bei den Theologen viel Anstoß; er sieht den Sturm voraus, welchen manche Punkte derselben erregen werden. Die Meinungen und Überlieferungen der Theologen zu untersuchen lehnt er daher auch ab und will allein der Vernunft und dem Sinn vertrauen [3]. Wenn er daher auf die Meinungen Anderer sich beruft, so sucht er nur Stützen für seine Neuerungen und Bundesgenossen gegen die Peripatetiker, welche seine Hauptfeinde sind.

Patritius ist ein Mann, welchem vielerlei gelehrte Kenntnisse zu Gebote stehen; auch seine eigenen Erfahrungen weiß er zu benutzen. Aber schon seine peripatetischen Untersuchungen, welche viel gebraucht worden sind und zur Erschütterung der Scholastik nicht wenig beigetragen haben, geben deutlich zu erkennen, daß er in einer leidenschaftlichen Bewegung seines Maßes nicht Herr ist. Seine Leidenschaft verhindert ihn auch Ordnung in seine mannigfaltigen Kenntnisse zu bringen. Die Entwicklung seiner Gedanken ist sehr roh; durch seinen Streit gegen die Peripatetiker, durch seine Erklärung der Platonischen Lehre, durch Berufung auf andere Philosophen

1) Ib. fol. 10. d.

2) Ib. fol. 152. a. Man hat von diesem Lobe sich täuschen lassen.

3) Ib. dedic.; fol. 57. b; 92. c; Panaug. fol. 1. a sqq.

windet sie sich hindurch, hin und her springend. Seine Sätze stellt er sehr entschieden auf; er verspricht Beweis, bleibt ihn aber schuldig; in jedem Augenblick fängt seine Beweisführung von Neuem an; sie beruht aber nur auf einer sehr allgemeinen Ansicht der Dinge, auf deren Ausbildung die lebhafte Phantasie des Mannes überwiegenden Einfluß ausgeübt hat. Er schrieb schnell; seine neue Philosophie, ein Werk von großem Umfang, ist von ihm in hundert Morgen vollendet worden [1]). Unstreitig hat die Formlosigkeit seines Wesens der Wirksamkeit seiner Lehre großen Schaden gebracht. Man wird über sie nicht übersehen dürfen, daß in dem luftigen Gebäude seiner Gedanken Probleme der Philosophie sich durcharbeiten, welche als ein Zeichen des wissenschaftlichen Standpunkts seiner Zeit Beachtung verdienen.

Wir werden uns nicht dabei aufhalten die Neu-Platonischen Lehren zu wiederholen, welche Patritius seiner Theorie des Weltalls zum Grunde legt. Es genügt zu wissen, daß er von der Ansicht ausgeht, aller Vielheit gehe die Einheit vorher, daß er deswegen ein erstes Eins annimmt, welches als das Substrat für die Vielheit der Prädicate durch keins derselben bezeichnet werden kann und ohne allen Unterschied alle verbindet. Um alles ausspenden zu können, muß es alles in sich enthalten, aber nichts von Allem sein [2]). Gott ist dieses Eins und Alles (unomnia), welches doch den Unterschied zwischen dem

---

1) So steht zu Ende. Doch ist davon die panaugia ausgenommen, welche besondere Blattzahlen hat und nach einer Bemerkung zu Anfang früher geschrieben wurde.

2) Ib. panaug. fol. 1. c; panarch. fol. 2. a; 9. b u. sonst.

Eins und der Vielheit der Dinge nicht aufheben darf, weil wir es als Princip anzusehn haben, was es nicht sein könnte, wenn es nicht eine Vielheit des Seienden begründete [1]). Gott dürfen wir auch Verstand nicht beilegen, weil er ein besonderes Prädicat ist; doch umfaßt Gottes Weisheit sich und alles [2]). Eine Emanation Gottes wird angenommen, aber sie bezieht sich nur auf seine Werke in der Tiefe, auf sein dreieiniges Wesen, nicht auf äußere Hervorbringungen; für diese wird vielmehr die Schöpfung aus dem Nichts behauptet. Da ist Patritius nicht so bedenklich Gott Willen, als ihm Verstand beizulegen. Aus seinem Willen läßt er die Nothwendigkeit aller Dinge hervorgehn [3]). Eben so wenig bedenkt er sich Gott als die Ursache aller Dinge anzuerkennen. Er betrachtet ihn als die Lichtquelle, welche ein unendliches Licht als unendliche Wirkung des Unendlichen ausstralt, und sucht die Einwürfe zu beseitigen, welche behaupten möchten, daß Gott nur im uneigentlichen Sinn Licht genannt werde [4]). An diesen und vielen ähnlichen Sätzen werden wir gewahr, daß jene metaphysischen Spitzfindigkeiten der Neu-Platoniker den Patritius wenig kümmern. Auf eine physische Erklärung des Weltalls ist sein System angelegt; die Metaphysik als Lehre vom Übernatürlichen ist ihm, wie dem Telesius, nur zur Bezeichnung der Grenzen der Physik vorhanden. Wir werden

---

1) Ib. fol. 2. a; 11. b; 12. b.

2) Ib. fol. 36. d.

3) Ib. fol. 22. a; 47. a sq.

4) Ib. panaug. fol. 1. c: panarch. fol. 78. c sqq. Lux ist die Lichtquelle, lumen das ausgestralte Licht.

finden, daß diese Weise die Physik an einen metaphysischen Hintergrund anzulehnen noch geraume Zeit sich erhielt; Patritius unterscheidet sich von andern Physikern derselben Art nur dadurch, daß er weitläuftiger auf die metaphysischen Sätze sich einließ, ohne sie jedoch mit Sorgfalt auszubilden.

Hieran hat es nun freilich wohl seinen Antheil, daß er des unsichern Grundes seiner Hypothesen über das Weltsystem sich bewußt ist und für sie metaphysische Hülfe sucht. Seine Ansicht von der Welt beruht in ihren einzelnen Ausführungen auf dem Grundsatze, daß alles in der Welt in Sympathie und Harmonie ihrer Theile stehe [1]. Aus ihm ließen sich aber fruchtbare Folgerungen nur unter der Bedingung ziehen, daß durch eine metaphysische Eintheilung die Dinge der Welt verkettet wurden. Ein solches Gewebe von Eintheilungen versucht Patritius um die Welt zu legen. Nur seinem kleinsten Theile nach verdient es unsere Aufmerksamkeit.

Das Eingreifen solcher Eintheilungen bemerken wir sogleich, wenn wir von dem Punkte seiner Lehre aus, welcher die leichteste Übersicht gewährt, uns in seine Vorstellungen zu versetzen suchen. Er will, daß in der Erkenntniß der Dinge wir von dem Geiste oder der Vernunft und von den Sinnen ausgehen sollen; von dem Geiste, weil er die Quelle der Erkenntniß ist; von den Sinnen, weil sie den Anknüpfungspunkt für die Forschung abgeben [2]. Den Sinnen aber liegt das Körperliche zu-

---

1) Ib. fol. 117. a sq.

2) Ib. panaug. fol. 1. b. De incognitis nulla nobis con-

nächst und daher soll von ihm die Untersuchung ausgehen[1]). Das Körperliche jedoch kann nicht für sich bestehn; denn es ist nur leidend, ohne eigene Bewegung. Es darf als ein Verdienst des Patritius in Anspruch genommen werden, daß er zwar nicht zuerst, aber doch in strengerer Weise als seine Vorgänger es geltend macht, daß der Körper an sich keine Thätigkeit hat. Wenn Körpern eine Thätigkeit beizuwohnen scheine, so komme es nur daher, daß etwas Unkörperliches in ihnen sich finde, was die Thätigkeit vollziehe[2]). Es folgt aber hieraus, daß auch etwas Unkörperliches in der Welt anzunehmen ist. Denn das Leiden des Körpers läßt sich nicht denken ohne ein entsprechendes Thun. In der Welt können die Dinge nicht ohne ihren Gegensatz bestehn[3]). Das Unkörperliche in der Welt hat nun alle die Eigenschaften nicht, welche dem Körperlichen als solchem zukommen.

---

detur philosophia. A cognitis ergo initium sumendom. Cognitio omnis a mente primam originem, a sensibus exordium habet primum. Mens und ratio werden in gleicher Bedeutung genommen. Gleich in der Dedication erklärt Patr., daß er nur der Vernunft folgen werde. Die ratio schließt ihm aber den Sinn nicht aus. Auf das Gesicht vertraut er besonders, aber darum will er die übrigen Sinne nicht vernachlässigen. Ib. fol. 121. a. Deinceps ad reliquos sensus propius accedamus et secundum eos et ab eis ductis rationibus philosophemur.

1) Ib. fol. 51. a.

2) Ib. panaug. fol. 20. a. Omnis enim actio incorporei est. Nullum enim corpus actionem sui natura habet ullam, et si quid corpora agere videantur, per incorporeum quid, quod in ipsis est, id operantur. Ib. panarch. fol. 1. b; fol. 51. b. Passiones namque corporum sunt actiones. Nihil enim aliud agit corpus, quam patitur.

3) Ib. fol. 51. b.

Es ist die leidenlose thätige Kraft, nicht ausgedehnt im Raum, nicht theilbar [1]). Aber hieraus entspringt auch das Bedenken, wie zwei so durchaus einander entgegengesetzte Dinge, wie Körperliches und Unkörperliches sind, mit einander in Verbindung stehn können. Diese Frage nach der Verbindung des Körpers mit dem Geiste, welche wir schon beim Agrippa angeregt fanden, entwickelt Patritius ausführlich. Jede Wirkung in der Welt geschieht durch Berührung; das Körperliche aber, welches im Raum ist, kann das Unkörperliche, welches nicht im Raum ist, nicht berühren. Beide haben keine Gemeinschaft mit einander. Auch würde die unendliche Thätigkeit, welche wir im Unkörperlichen voraussetzen müssen, weil kein Leiden in ihm ist, das Körperliche nur vernichten können, wenn es mit ihm in Berührung käme [2]). Doch der Unterschied zwischen Patritius und andern Platonikern besteht in diesen Lehren nur darin, daß er die Schwierigkeiten, welche zu der Untersuchung über die Verbindung zwischen Körper und Geist führen, stärker hervorhebt; die Lösung der Aufgabe giebt er ganz in der gewöhnlichen Weise seiner Schule. Die Seele muß die vermittelnde Rolle zwischen Körperlichem und Unkörperlichem übernehmen. Sie ist ein Mittleres zwischen beiden, ein Körperliches und ein Unkörperliches. Das Unkörperliche ist Gott und der Verstand. Der Verstand aber kommt uns, welche

1) Ib. fol. 51. c.

2) Ib. fol. 51. c sq. Actio autem omnis per quendam fit contactum. Ib. fol. 114. Omnis enim actio fit per contactum. Dies ist der Hauptgrund; sonst geht es etwas verwirrt mit den Gründen zu, wie bei Patr. öfter.



wir Seelen sind, nicht wesentlich zu, sondern wir haben nur Antheil an ihm, so wie wir auch Antheil am Leiden des Körperlichen haben. Daher stehen wir als Seelen in der Mitte zwischen beiden Gegensätzen [1]). Wir haben in der Welt etwas zu setzen, was sich selbst bewegt. Die Lehre des Aristoteles, daß nichts sich selbst bewegen könne, setzt dies ohne allen Beweis. Die natürliche Eintheilung führt uns vielmehr dazu zuerst Bewegtes und Unbewegtes, alsdann aber auch unter dem Bewegten weiter sich selbst Bewegendes und durch etwas Anderes Bewegtes zu unterscheiden; so erhalten wir drei Arten der Dinge, unbewegte, durch Anderes bewegte und sich selbst bewegende. Das Unbewegte ist das Geistige, die durch Anderes bewegten Dinge sind die Körper, die sich selbst bewegenden die Seelen. Nur durch diese mittlere Art wird ein Sprung der Natur von dem einen zu dem andern Gliede des Gegensatzes durch das Leere vermieden; nur durch sie läßt die Bewegung der Körper sich erklären. Die Erfahrung zeigt uns ein solches sich selbst Bewegendes in den beseelten Wesen. So lange sie beseelt sind, wird ihr Körper bewegt; wenn die Seele sie verlassen hat, verlieren sie die Bewegung. Welche Thorheit der Peripatetiker zu behaupten, daß die Thiere von der Speise, von den begehrten Gegenständen und nicht von der Seele bewegt würden. Sie springen im Beweise von der bewegenden Ursache zur Endursache über. Ein solcher Sprung ist nicht zu dulden. Nur die Seele, welche das Verlangen nach der begehrten Sache faßt oder zurück-

1) Ib. fol. 1. b; 2. a; 51. d.

weist, ist die Ursache der Bewegung [1]). In dieser Eintheilung der Dinge nach allgemeinen Begriffen geht aber Patritius auch noch weiter. Das geistige Wesen, welches das ursprünglich thätige ist, bringt alles hervor; aber nach Graden, weil die Wirkung unvollkommner sein muß, als die Ursache [2]). Daher kann alles nur durch seine mittlern Grade zum Dasein kommen. Deswegen findet er es nothwendig nicht nur die Seele, welche unkörperlich und körperlich zugleich ist, sondern auch noch eine vierte Art, welche körperlich und unkörperlich zugleich ist, zwischen die obersten Gegensätze einzuschieben. Er findet sie in der Natur, welche er in einer ähnlichen Weise wie die Stoiker zwischen Seele und Körper stellt. Erst hierdurch glaubt er den Zusammenhang der weltlichen Dinge gesichert zu haben [3]). Unstreitig wird hierdurch der Gegensatz zwischen Körperwelt und Geisterwelt noch geschärft.

So wie aber seine Lehre ein allgemeines Weltsystem im Auge hat, so kommt es ihm weniger auf die Beseelung der einzelnen Dinge, als der ganzen Welt an. Alle Dinge haben ihre Thätigkeit nur durch das Geistige, welches ihnen beiwohnt, alle körperliche Dinge nur durch die Seele. Patritius nimmt hiervon die Elemente nicht aus, noch weniger die Welt. Der vollkommenste Körper, die Welt, darf nicht wie ein Leichnam der Seele beraubt sein [4]). Nach entgegengesetzten Seiten richtet sich

1) Ib. fol. 1. b sq.
2) Ib. fol. 22. d; 51. d.
3) Ib. fol. 47. b; 59. b.
4) Ib. fol. 56. a.

nun sein Streit. Auf der einen Seite kann er nicht zugestehn, daß reine Geister, Engel, die himmlischen Sphären bewegen. Eben weil sie Geister sind, haben sie keinen Antheil an den körperlichen Bewegungen [1]. Auf der andern Seite findet er die Lehre des Epikur abgeschmackt; sie hält die Welt für einen Leichnam. Dagegen erhebt er die Wirksamkeit der Weltseele. Sie ist nicht ohne Vernunft; denn die höhere Natur des Geistigen ist ihr mitgetheilt worden. Ohne Vernunft, ohne guten Grund geschieht nichts. Nicht einmal der Natur darf man Vernunft absprechen, viel weniger der Seele [2]. Die sogenannten unvernünftigen Thiere sind doch nicht unvernünftig. Sie überlegen; sie schließen; ihre Kunsttriebe beweisen ihren Verstand; zwar fehlt ihnen die articulirte Sprache des Menschen; sie sind überhaupt unter dem Grade des Menschen; aber innere und selbst äußere Rede fehlt ihnen nicht [3]. Jede Seele ist nur ein Theil der Weltseele, welche doch unstreitig mit Vernunft begabt ist; auf ihren Theil muß auch ein Theil ihrer Vernunft übergehn. Eine jede Seele stammt unmittelbar vom Verstande; daher kann ihr Verstand nicht fehlen. Auch der Einwurf, daß wir unter dieser Voraussetzung den Seelen der Thiere auch Unsterblichkeit zuschreiben müßten, schreckt den Patritius nicht [4]. Die Seele erscheint ihm

---

1) Ib. fol. 55. b sq.

2) Ib. fol. 59. a sq.

3) Ib. fol. 57. d sqq.

4) Ib. fol. 57. a sqq. Nobis vero distinctio haec animi rationalis et irrationalis minime probatur. Nullum enim animum sui natura irrationalem esse existimamus. Neque enim

nun als die Herscherin über alle Natur. Er würde es für eine Schmach halten, wenn sie vom Körper beherscht werden sollte. Vielmehr einer jeden Seele schreibt er zu, daß sie ihren Leib mit unsäglicher Kunst zur Wohnung sich ausbaue [1]).

Wenn er nun so in seiner Weltbetrachtung auf die Seele, ein halb geistiges, halb körperliches Wesen, das größte Gewicht legt, so darf auch die Natur, welche die weitere Vermittlung des Geistigen mit dem Körperlichen zu übernehmen hat, nur in entsprechender Weise von ihm gedacht werden. Das Mittel hierzu bietet ihm seine Ansicht vom Lichte dar. Wir haben schon erwähnt, daß er in Gott die allgemeine Lichtquelle sieht. Zum göttlichen Lichte sollen wir uns durch das Licht unserer ernährenden, empfindenden und denkenden Seele erheben [2]). Im Lichte aber findet Patritius das Mittlere zwischen dem Körperlichen und dem Geistigen. Das erste Licht Gottes und der Geister ist zwar unkörperlich; aber schon die Lichter der Sonne und der Gestirne sind gemischt aus Körperlichem und Geistigem. Geistiges tragen sie an sich, weil sie eine Thätigkeit ausüben, Körperliches aber, weil sie mit leiblichen Augen erblickt werden [3]). Von diesem körperlichen und unkörperlichen Lichte leitet Patritius die

---

rerum ordo a nobis constitutus eum admittere videtur posse. Quia nimirum animum ab intellectu esse est jam demonstratum. A mente ergo productrice quomodo res amens prorsus, sine medio praesertim, provenire potest?

1) Ib. fol. 58. c.

2) Ib. panaug. fol. 23. a sqq.

3) Ib. fol. 2. d; 20. a sqq.; pancosm. fol. 74. d.

ganze Zusammensetzung der Welt ab. Zuerst mußte der Raum geschaffen werden, in welchem alles, was außer Gott ist, sein sollte; das Licht aber, welches vom Vater des Lichts ausgeht, ist die Erfüllung des Raumes und die Materie aller Dinge [1]; es ist Gottes unendliche Thätigkeit, welche das ganze Weltall erfüllt und alles körperliche Dasein durchdringt [2]. Seltsam ist es nun freilich, wie Patritius diese Bedeutung des Lichts als der allgemeinen Naturkraft zu beweisen sucht. Er will, wie schon gesagt wurde, in seinen Schlüssen von den Sinnen ausgehn; aber er beschränkt sich dabei zunächst auf den edelsten Sinn, das Gesicht; dessen nächster Gegenstand ist das Licht und daher hält sich Patritius für berechtigt im Lichte den Grund aller physischen Erscheinung zu suchen [3]. Die Mangelhaftigkeit dieses Beweises ergänzt ihm unstreitig eine allgemeine Anschauung der Dinge, in welcher er etwas Gemeinsames zwischen der geistigen und

---

1) Ib. panaug. fol. 2. d; pancosm. fol. 73. c; 74. b.

2) Ib. fol. 74. a.

3) Der Beweis ist charakteristisch für seine Darstellungsweise. Ib. panaug. fol. 1. b sq. Inter sensus et naturae nobilitate et virium praestantia et actionum dignitate visus est primarius. Visui prima et primo cognita sunt lux et lumen. Eorum ope et opera plurimae patescunt rerum differentiae. Lux et lumen statim natis se offerunt. Per haec prisci homines sublimia et media et ima conspexerunt, conspecta sunt admirati, admirando sunt contemplati, contemplando sunt philosophati. Philosophia ergo lucis, luminis, admirationis, contemplationis proles est verissima. A luce ergo ejusque prole lumine, rerum sensibilium praestantia omni primis primarioque sensui primo cognitis, philosophiae nostrae prima jaciamus fundamenta.

der körperlichen Welt fordert, und nichts scheint ihm geeigneter dasselbe zu vertreten, als das Licht.

Es ist nun freilich eine sehr phantastische Vorstellungsweise, welche er von der Welt sich ausbildet. Sie erinnert, wie andere ähnliche Versuche dieser Zeit bei den Theosophen, bei Telesius und Andern, an die Kindheit der Physik bei den Griechen. Sie könnten als nachgeborne Kinder angesehn werden, gehören aber zur Charakteristik dieser Zeit, welche von der alten ungenügenden Überlieferung sich losreißen mußte und nun lange vergeblich nach festen Haltpunkten für die Forschung suchte. In den verschiedenen Gestalten ihrer Hypothesen verrathen sich wissenschaftliche Bedürfnisse, zum Theil freilich nur polemischer Art, welches namentlich beim Patritius in vorherschendem Grade der Fall ist.

Mit seiner Lehre vom Lichte hängt ihm die Frage zusammen, ob die Welt endlich oder unendlich sei. Von der sinnlichen Welt geht er aus. Nur ein endliches Wesen kann er ihr zuschreiben, setzt dies aber auch der Aristotelischen Lehre entgegen, daß die Welt ewig sei. Denn der Grundsatz steht ihm fest, daß die Thätigkeit eines jeden Dinges seinem Wesen entsprechen muß. Wollten wir nun der körperlichen Welt eine ewige Dauer zuschreiben, so würden wir ihr eine unendliche Thätigkeit beilegen, welche ihrem endlichen Wesen nicht entspräche [1]. Aber jener Grundsatz gestattet ihm auch nicht die Thätigkeit Gottes in der Hervorbringung der Welt für endlich zu halten. Wir bemerkten schon, wie wenig ihm die

1) Ib. panarch. fol. 3. d.

rein metaphysischen Untersuchungen über das Wesen Gottes bedeuten. Die scholastische Lösung, daß Gott in sich eine unendliche Thätigkeit habe, läßt er bei Seite liegen; auch seine schöpferische Thätigkeit muß unendlich sein; da sie aber nicht unendlich ist in der Hervorbringung der körperlichen Welt, so werden wir noch eine andere Hervorbringung derselben anzunehmen haben, eine geistige Welt. Über sie breitet sich in den unendlichen Raum das unendliche Licht aus, der unendliche Fluß der Erzeugung, welche durch die unendliche Wärme geschieht. Die Welt ist also endlich zwar, sofern sie Körperwelt ist, aber auch unendlich, sofern wir die ganze Welt darunter verstehen [1]). Die Welt, welche unsere körperliche Welt umschließt, nennt er das Empyreum. Sie ist von Geistern erfüllt, welche ein seliges Leben führen. Das Empyreum bildet den Himmel. Dabei streitet Patritius gegen die Aristotelische Lehre von der Bewegung des Himmels und verwirft die Meinung der Astronomen von den Sphären, welche den Himmel theilen und an welchen haftend die Gestirne ihre Bewegung haben sollen. Er legt den Gestirnen vielmehr eine freie Bewegung bei und betrachtet den Himmel als fest stehend; denn den unendlichen Raum umfassend findet er keinen Raum für seine Bewegung [2]). Beide Welten stehen in Verbindung mit einander; denn von oben herab aus dem Empyreum dringt alles Licht, alle Bewegung und alle belebende Wärme in unsere niedere Region. Gegen die Astrologie streitet er, weil sie

---

1) Ib. fol. 82. c sqq.
2) Ib. panaug. fol. 17. c sqq.; pancosm. fol. 92. c sqq.

zu oberflächlich den Einfluß des Himmels auf die Erde angesehn habe. Er will es unternehmen eine haltbarere Meinung an ihre Stelle zu setzen. Da betrachtet er nun das Licht, welches durch den unendlichen Raum sich verbreitet, als den Träger von Samen des Lebens, welche durch die ganze Natur gehen. Solche Samen bedürfen der Befruchtung und durch die Gestirne soll sie ihnen zu Theil werden. Denn auch die Gestirne enthalten Samen in sich und überhaupt kann nichts in der ganzen Welt von fruchtbaren Samen leer sein, welche individuelles Leben überall hin verbreiten. Auf unserer Erde erwarten die Samen der Dinge nur ihre Befruchtung um zu ihrem Leben zu gelangen [1]). Es sind dies die Keime der neuern Monadenlehre.

Damit verbindet sich auch der Streit gegen die Aristotelischen Elemente. Er knüpft an dem Begriff des einfachen Körpers an, welchen Patritius mit sich im Widerspruch findet. Denn nichts ist einfach außer Gott, am wenigsten aber das Körperliche. Als den einfachen Körper würde man nur den Raum sich denken können, und doch in Wirklichkeit wäre er nicht einfach; denn er komme nur als erfüllter Raum vor; durch Licht aber, Fluß und Wärme erfüllt würde er nicht mehr als etwas Einfaches gedacht werden können [2]). Diesem allgemeinen Grunde schließen sich besondere Untersuchungen an, welche das Widersinnige in der Annahme der verschiedenen Elementarsphären und der Einfachheit der vier oder fünf Ele-

1) Ib. fol. 114. c sqq.
2) Ib. fol. 152. a.

mente zeigen sollen. Patritius dagegen wird durch seine allgemeine Naturansicht bewogen in einem andern Sinn vier andere Elemente anzunehmen. Er versteht unter ihnen nicht einfache Körper, sondern die einfachen allgemeinen Eigenschaften, welche Grundlagen aller besondern Naturwesen sind, ursprüngliche Erzeugnisse der schöpferischen Thätigkeit, welche alles andere hervorbringen. Diese Elemente sind ihm der Raum, welcher alles umfaßt, das Licht, welches alles erfüllt, der Fluß (fluor), welcher alle veränderliche Körper hervorbringt, und die Wärme, die Begleiterin des Lichts, welche alle Körper bildet und belebt [1]). Sie liegen in seiner Naturansicht unstreitig als die allgemeinen Bedingungen des körperlichen Daseins und nicht ungeschickt drückt ihre Zusammenstellung das aus, wodurch er in dynamischer Weise die Erscheinungen unserer niedern Welt erklären will. Von dem Raume als der allgemeinsten Bedingung des körperlichen Daseins geht er aus; unmittelbar an ihn schließt sich die allgemeine geistige Thätigkeit an, welche den Raum erfüllen soll und im Lichte sich darstellt; aus dieser Thätigkeit ergiebt sich das Werden, der Fluß in der Gestaltung der Dinge, und die ganze Reihe dieser Bedingungen schließt alsdann mit der Wärme, welche als Grund der Erzeugung und des Lebens der einzelnen Dinge von ihm gedacht wird [2]).

Noch einen Punkt seiner Naturlehre müssen wir erwähnen. Er schließt seine polemischen Untersuchungen

---

1) Ib. fol. 92. a sq.; 118. d; 120. d.
2) Ib. fol. 128. b. Calor omnem causat rerum generationem.

über die Elemente des Aristoteles mit der Frage über die Erde. Zu beweisen, daß sie kein einfacher Körper sei, wird ihm nicht schwer. Aber ihre starre, todte Körperlichkeit bietet seiner dynamischen Naturerklärung andere Schwierigkeiten dar. Sie werden gehoben, indem er sie für den Abschaum (faex) erklärt, welchen ein jeder Fluß haben müsse. Dieser sei in der Mitte der Welt gesammelt worden, am äußersten Ende, um das Reine so weit als möglich vom Unreinen abzusondern. Daher ist die Erde auch nur als eine zusammengeballte, verdichtete Flüssigkeit zu betrachten; daß sie nicht flüssig sei, ist nur scheinbar; durch Wärme kann alles Irdische in Fluß gebracht und seiner ursprünglichen Natur zurückgegeben werden [1]). Hieraus wird die Unvollkommenheit des irdischen Lebens abgeleitet. Nach dem Grundsatze seiner dynamischen Physik, daß die Natur nichts Unthätiges dulde [2]), mußte dem Patritius das Übermaß der Unthätigkeit und des Leidens, welches er in der Erde findet, nur als der niedrigste Grad des Daseins erscheinen. So wie er die Thätigkeit der Natur von dem Lichte ausgehn läßt, so mußte ihm die dunkle Natur der Erde nur die Grenze des Wahren bezeichnen [3]). Eben so ist er auch geneigt den Körper, welchen er nur als eine Wirkung der beseelenden Thätigkeit betrachtet, geradezu für das Nichtseiende zu erklären [4]). Seine Physik schließt mit der Bezeichnung dieser Grenze. Er findet auch in der tiefsten Region des

1) Ib. fol. 149. d sqq.; 152. d.
2) Ib. fol. 3. a; 118. c.
3) Ib. fol. 153. a.
4) Ib. fol. 51. b sqq.

irdischen Daseins noch Spuren des Lebens und eine von oben herab eindringende Kraft, welche sich nicht allein in Licht und Farbe, sondern auch in verborgenen Einflüssen himmlischer und ätherischer Eindrücke beweise. Zwar verspricht er noch eine neue Arbeit, welche mit diesen irdischen Dingen sich beschäftigen solle [1]; aber er hat sie nicht ausgeführt. In ihr würden wir seine Lehre vom Menschen zu erwarten gehabt haben, über welchen seine Physik fast gar keinen Aufschluß giebt.

Es wäre auch wohl nicht zu hoffen gewesen, daß er diese Untersuchungen mit rechtem Eifer angegriffen hätte. Das menschliche Leben steht ihm fern; alles steht ihm als Natur unter dem Gesetze der Nothwendigkeit [2]. Nur die allgemeinsten Grundsätze der Naturbetrachtung ziehen seine Aufmerksamkeit auf sich; für die niedrigsten Kreise des weltlichen Lebens konnte er nicht dieselbe Beachtung in Anspruch nehmen, welche seinen Sinn den höchsten Gebieten, der Quelle des Lebens zuwandte. Seine Naturansicht kann es nicht verbergen, daß sie aus der Theosophie der Platoniker hervorgegangen ist; sie wendet sich aber von dieser Grundlage entschieden der Naturbetrachtung zu und sucht daher in der sinnlichen Erfahrung den Anknüpfungspunkt für alle unsere Erkenntnisse, wie schwach auch und vereinzelt die Erfahrungen sein mögen, an

1) Ib. fol. 153. a; d.

2) Ib. fol. 22. a. Voluntas dei fecit necessitatem. In einer Jugendarbeit, la città felice, soll er nach einer Notiz, welche H. Stieglitz über sie gegeben hat, das politische Leben der Menschen nach sehr materialistischen Grundsätzen beurtheilen. S. M. Carriere d. phil. Weltanschauung der Reformationszeit. S. 316 f.

welche seine Forschungen sich anschließen. Er gehört den Übergängen an, welche von der Theosophie zur wissenschaftlichen Physik führen sollten. Dies erkennt man am meisten an der Vernachlässigung der metaphysischen Grundlagen und an der Ausführlichkeit, mit welcher die physischen Untersuchungen von ihm behandelt werden. Aber sein unsicherer Standpunkt in der Mitte zwischen jenen beiden verräth doch fast nur, daß man unzufrieden mit der alten Physik auf eine völlige Reform dieser Wissenschaft ausging. Es entspricht diesem Standpunkte, daß er auf den Begriff der Seele, welche ihm die Mitte zwischen Natürlichem und Übernatürlichem bezeichnet [1]), das meiste Gewicht legt. Hierdurch wird er veranlaßt die Frage besonders in das Auge zu fassen, wie die äußersten Gegensätze des Seins, Körperliches und Geistiges, in Verbindung mit einander stehn können, und dadurch ein wichtiges Problem für die spätere Forschung hervorzuheben.

2. Giordano Bruno.

In sehr ähnlicher Weise, nur mit ungleich mehr Geist für die metaphysische Untersuchung ging ein Zeitgenosse des Patritius zu Werke.

Giordano Bruno [2]) wurde zu Nola im Königreich Neapel geboren, wie man vermuthet, gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts. Seine erste, verlorene Schrift, die Arche Noah's betitelt, widmete er dem Pabste Pius V.,

1) Ib. fol. 49. c.

2) Vergl. Chr. Bartholmess Jordano Bruno. Par. 1846. 2 Bde. 8.

einem strengen Eiferer für die katholische Rechtgläubigkeit (1566—1572). Bruno, welcher dem Dominicaner Orden angehörte, scheint damals noch nicht mit der Geistlichkeit sich verfeindet zu haben. Bald aber drohten ihm von dieser Seite her Gefaren. Wenn wir ihn nach seinen Schriften beurtheilen, so war sein Leben nicht im Einklang weder mit den Gelübden der Enthaltsamkeit, welche er abgelegt hatte, noch mit der Ehrbarkeit der Sitte, welche der geschärfte Katholicismus von seinem Stande forderte. Seine Meinungen standen überdies in offnem Widerspruch mit den Dogmen seiner Kirche. Ein gerechtes Verlangen seine wissenschaftlichen Überzeugungen frei bekennen zu dürfen mochte ihn aus Italien vertreiben. Er schien sich den Ketten und dem Gefängniß entflohen zu sein, als er 1580 aus seinem Vaterlande entwichen war. Seine Schriften und sein späteres Leben berechtigen uns aber auch anzunehmen, daß er überdies unzufrieden mit den beengenden Verhältnissen in seinem Vaterlande in der Fremde einen glänzendern Wirkungskreis für seine Talente suchte. Er suchte ihn vergebens, weil seine Talente für die Entwicklungsstufe Italiens ausgebildet waren. Wir sehen ihn nun den Ort seines Aufenthalts oft wechseln. Über Genf, Lyon, Toulouse gelangte er nach Paris, wo er einen Theil seiner Schriften herausgab, gegen den Aristoteles stritt, die Lullische Kunst empfal, seine eigene Philosophie lehrte. Dieser alte Sitz der Scholastik, durch die bürgerlichen Unruhen überdies verwirrt, gefiel ihm nicht lange. Er ging hierauf nach London, wo er im Hause des Französischen Gesandten lebte, suchte sich hier durch die Herausgabe

anderer Schriften zu empfehlen, strebte auch in Oxford das Copernicanische System und seine Philosophie geltend zu machen, mit eben so wenig Erfolg wie zu Paris. Darauf kehrte er noch einmal nach Paris zurück, doch nur auf kurze Zeit; er hatte sein Absehn auf Deutschland genommen. In Marburg konnte er die Erlaubniß zu lehren nicht erhalten. Glücklicher war er zu Wittenberg, wo er nach seinem Ausdrucke durch seine Vorlesungen das Drückende der Armuth von sich abwehren konnte und Freiheit der Überzeugungen und der Lehre ihm gestattet war. Doch fand er hier die Philosophie weniger geachtet als die Theologie. Er blieb nur zwei Jahre. Einen kurzen Versuch machte er in Prag. Besser schien es ihm hierauf in Helmstädt zu glücken, wo er vom Herzog Heinrich Julius, den er unterrichtet hatte, eine Professur erhielt. Selbst gegen die Streitigkeiten, in welche er mit den Theologen gerieth [1]), wußte er sich zu behaupten. Seine Verbindung mit dem Braunschweiger Fürsten setzte er auch fort, nachdem er nach Frankfurt am Main gegangen war um mehrere Schriften herauszugeben. Hier lebte er bei dem Buchhändler Wechel, beschäftigt damit den Druck zu besorgen und Figuren zu seinen Werken zu schneiden, als er plötzlich aufbrach, nur durch einen Brief über den Abschluß seiner Werke Auftrag gab und nach

---

1) Ich erwähne sie, weil Carriere (d. phil. Weltansch. der Reformationszeit S. 403) darauf den Beweis gründet, daß Bruno zum protestantischen Bekenntniß übergegangen sei. Bruno sagt nemlich, er sei in öffentlichen Predigten excommunicirt worden. Dies kann wohl nur für einen der übertriebenen Ausdrücke gelten, wie sie bei Bruno nicht selten sind.

Italien eilte. Sein Verderben sah man voraus. Eine Zeit lang lebte er zu Padua, dann wurde er 1592 zu Venedig ergriffen und ins Gefängniß geworfen. Die Römische Inquisition bewirkte 1598 seine Auslieferung. In der Untersuchung, welche nun begann, schwankte er zuweilen; zu einem Widerruf ließ er aber doch immer wieder sich nicht bewegen. Seinen Richtern erschien dies wie ein Spiel, welches er mit der Gerechtigkeit treibe. Seine Ketzereien lagen offen genug vor. Er wurde verurtheilt. Darauf erwiderte er: vielleicht mit größerer Furcht fällt ihr das Urtheil, als ich es empfange. Im Jahre 1600 endete er auf dem Scheiterhaufen.

Sein Tod hat zu einem milden Urtheil über ihn gestimmt oder ihn sogar in dem Glanze eines Martyrers erscheinen lassen. Dazu kam, daß seine Schriften selten waren, bis sie in neuerer Zeit wieder abgedruckt worden sind [1], und daß man daher hinter den Bruchstücken seiner Werke, welche man kannte, eine größere Tiefe der Gedanken ahndete, als nun das Ganze anzunehmen gestattet. Wir werden uns wohl nicht enthalten können, den talentvollen unglücklichen Mann zu bedauern, welcher aus seinem Vaterlande, schuldig oder unschuldig, vertrieben in der Fremde umherirrte, aus dem schönen Italien, in welchem er die Krone der Menschheit, die Blüte der Sitte sieht, welcher nun genöthigt ist unter Fremden

1) Die Italienischen Schriften sind gesammelt und herausgegeben worden von A. Wagner (Leipz. 1830. 2 Bde. 8.), die Lateinischen von A. Fr. Gfrörer (Stuttg. 1834. 2 Bde 8), doch ist diese Sammlung nicht vollendet. Ich werde nach diesen Ausgaben citiren, soweit sie reichen.



zu leben, deren Sitten, deren Sprachen er nicht versteht, die er als Barbaren verachtet[1]), welcher von Sehnsucht nach seinem Vaterlande getrieben zuletzt lieber in den Tod sich stürzen als ein unerfreuliches, seinen Hoffnungen und Zwecken nicht entsprechendes Leben in der Fremde führen will. Wenn wir uns dies alles vergegenwärtigen, so werden wir auch manches milder in seinen Schriften beurtheilen, was von Leidenschaft, von Bitterkeit und gestörter Laune zeugt. Aber freilich es ist noch manches andere in seinen Schriften, was kein erfreuliches Bild abgiebt, und zur Erhebung unserer Seele kann es nicht gereichen, wenn wir sehen, wie er durch ein verfehltes Leben gequält wird.

Als er nach Paris kam, trat er zuerst mit einem Italienischen Lustspiel auf, dem Lichtzieher, einer Nachahmung der Alten in dem Schmutz, welchen sie mit sich führen, ohne ihre Einfachheit, ohne ihre Wahrheit, einer kecken Verspottung der Sitte. Seine Ruhmsucht, welche ihn vorzugsweise beherscht zu haben scheint, legt er in eitelem Selbstlobe dar. Sein poetisches Talent schätzt er fast eben so hoch als seine Philosophie[2]). Er hat es in Lateinischer wie in Italienischer Sprache geübt. In seinen Lateinischen Versen zeigt er sich als einen Verehrer des Lucretius; sie haben glänzende Stellen, aber es fehlt ihnen Feile und Maß. Seine Italienischen Gedichte sind immer höher geachtet worden als seine Lateinischen.

1) Davon sind seine Schriften voll. Das stärkste Beispiel giebt aber die Beschreibung von London und seinen Bewohnern. Cena delle ceneri p. 125 sqq.

2) De gli eroici furori p. 316.

Auch in ihnen verräth sich Talent, aber eben so sehr die Überladung eines verdorbenen Geschmacks. Bruno kann als ein Vorläufer seines Landsmanns des Neapolitaners Marino angesehn werden, dessen Stil (stilo Marinesco) schon sehr deutlich in der Prosa und den Versen Bruno's vorgebildet ist. Mit der Verachtung der sinnlichen Güter, welche seine Philosophie lehrt, steht in grellem Widerspruch die üppige Phantasie des Mannes, mit der natürlichen Beredtsamkeit, in welcher zuweilen seine Gedanken sich entwickeln, die Überladung, das Aufgeblasene, das Gesuchte seiner leeren und schwülstigen Redensarten. Er ist ein Mann der Leidenschaft, welcher sich bald erhebt, bald tief herabsinkt. Widerlich sind die groben Schmeicheleien, mit welchen er Heinrich III., die Königin Elisabeth und andere Große überhäuft, welche er in Wittenberg über Luther und die Wittenberger Professoren ergießt, wärend er sonst seine tiefe Verachtung gegen diese Ketzer bezeugt[1]; noch widerlicher ist die Wuth, mit welcher er die Gelegenheit herbeizieht seine Gegner anzufallen. Mit einer bissigen Laune verfolgt er die Schwächen der Menschen, welche er nur an sich selbst entschuldigt. An eine ruhige Auseinandersetzung seiner Gedanken im Großen und Ganzen ist bei einer solchen Stimmung nicht zu denken. Keins seiner größern Werke bietet daher auch nur eine erträgliche Ordnung, eine künstlerische Durchführung der Gedanken dar. Seine Liebe zum Schönen äußert sich nur in Begleitung des Hasses. Seine Leidenschaft läßt ihn das Maß verfehlen.

1) Zusammengestellt sind die Stellen bei F. J. Clemens Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa (Bonn 1847) S. 230 ff.

Seine Italienischen Schriften verdienen unstreitig den Vorzug vor den Lateinischen, obwohl sie auch seine Schwächen am unverhülltesten verrathen. Nur aus ihnen leuchtet die freie Bewegung seines Geistes hervor. Der Lateinischen Sprache bediente sich Bruno wohl nur um den Franzosen, Engländern und Deutschen sich verständlich zu machen. Seine Verachtung gegen die Philologen, die grammatischen Wortklauber, die Pedanten, wie er sie nennt, geben unzählige Ausfälle in seinen Schriften zu erkennen [1]).

Unter seinen Italienischen Schriften findet sich keine, welche auf die Lullische Kunst einen großen Werth legte; dagegen haben die meisten seiner Lateinischen Schriften mit ihr zu thun. Als junger Mann war er mit ihr bekannt geworden und hatte eine tiefere Bedeutung in ihr geahndet [2]). Doch empfielt er sie nur als eine Gedächtnißkunst und als ein Mittel zur Erfindung, weil sie auf alle mögliche Weise der Begriffsverbindung uns aufmerksam mache [3]). Es entspricht dies seinen Empfehlungen der Erfahrung und des Gedächtnisses, welches er als die Mutter der Musen preist. Dies alles steht auch unstreitig in Zusammenhang mit der Richtung, welche die Philosophie seiner Zeit genommen hatte, indem sie auf die Erscheinungen der Welt ein immer stärkeres Gewicht legte. In diesem Sinn sagt auch Bruno, wir müßten vom Niedern zum Höhern aufsteigen und weist uns auf

---

1) Ein solcher Ausfall gegen den Nizolius, den er doch nicht nennt, findet sich de tripl. minimo et mensura p. 98.

2) Recens et completa ars reminiscendi p. 526 sq.

3) Sigillus sigillorum p. 593.

die Platonische Wiedererinnerung hin [1]). Aber es läßt sich doch nicht verkennen, daß seine Gedanken nur wenig um die Erfahrung sich kümmern und fast beständig von allgemeinen Grundsätzen des Verstandes sich leiten lassen. Wenn er daher die Lullische Kunst ausbildete, lehrte und zur Empfehlung seiner Philosophie benutzte, so scheint dies nur daraus hervorgegangen zu sein, daß er der Aristotelischen Logik, welche er verachtete [2]), eine andere Methodenlehre an die Seite zu setzen für nöthig hielt. Darum aber steht diese Kunst in keiner wesentlichen Verbindung mit seiner Lehre, man müßte denn sagen wollen, daß ihre Begriffsverbindungen eben so launenhaft wären, wie die künstlerischen Zusammenstellungen Bruno's. Seine Lullischen Schriften sind ohne Zweifel am wenigsten zum Verständniß seiner Philosophie zu gebrauchen. Sie zeigen nur in recht großen Massen die Verworrenheit seiner Bestrebungen.

Bruno verräth in seinen Schriften einen Geist, welcher durch ernste Arbeiten hindurch gegangen war. Geraume Zeit war er ein Anhänger der Aristotelischen Philosophie gewesen [3]). Dann hatte er sich lange dem Materialismus des Epikur und der Stoiker hingegeben, bis er bei reiferem Nachdenken einsah, daß die leidende Materie nicht gedacht werden könnte ohne eine wirkende Kraft anzunehmen [4]). Der Aristotelischen Philosophie hat

1) De umbris idearum p. 317 sqq.; p. 353.

2) Er verspottet sie oft, z. B. de la causa, principio et uno p. 282; de l'infinito, universo e mondi p. 46. Der Logik pflegt er die Physik als die wahre Philosophie entgegenzusetzen.

3) La cena de le cen. p. 179; de l'infin. p. 86.

4) De la causa p. 251.

er nun nicht schlechthin entsagt. Er ist ihr nur abgeneigt, weil sie im Besitz der Schule ist und ihre Ansicht vom Weltsystem ihm eine durchgängige Umbildung zu bedürfen scheint. Er bestreitet den Aristoteles als Logiker, aber noch mehr als Physiker, als Metaphysiker würde er meistens mit ihm übereinstimmen, wenn man seine Gedanken in einem freien Geiste zu fassen weiß. Aber das wirft er der peripatetischen Lehre vor, daß sie die Natur in ein Compendium bringen wolle [1]). Im Allgemeinen hängt er den Lehren der Pythagoreer und der Platoniker an, ohne jedoch der Freiheit seines Urtheils vergeben zu wollen. So hat er die Philosophie der Alten durchforscht für seinen eigenen Unterricht; auch die neuern Philosophen hat er nicht unberücksichtigt gelassen; er erwähnt viele von ihnen, bald mit Lob bald mit Tadel [2]); aber vor allen andern wird doch Nicolaus von Cusa von ihm gepriesen; er nennt ihn den göttlichen Cusaner [3]); und in der That trägt Bruno's Lehre mit der Lehre des Cusaners so auffallende Ähnlichkeiten an sich, daß in dieser die nächste Quelle jener nicht zu verkennen ist [4]). So

---

1) De l'infin. p. 101.

2) Ficinus, Ramus und Patritius werden hart getadelt, Telesius gelobt, doch nur weil er den Arist. bekämpfte (de mon. num. et fig. p. 70; 82.), Paracelsus wird gelobt und getadelt, doch gesteht Bruno ein, daß er ihn nicht recht studirt habe (ib. p. 250 sqq.). Seltsamer Weise wird die Lehre des Paracelsus auf den Lullus zurückgeführt. De lamp. comb. p. 627.

3) La cena p. 154.

4) F. J. Clemens a. a. O. hat dies weitläuftig erörtert. Ich hebe nur zwei Stellen hervor spaccio della bestia trionf. p. 214 und de immenso et innumerab. p. 329.

wie Nicolaus von Cusa ist aber auch Bruno geneigt verschiedene Weisen des Philosophirens zuzulassen, obgleich er dabei den Gedanken an eine beste Philosophie nicht aufgiebt [1]. Die Wahrheit hat sich in viele Stralen getheilt; wir müssen sie zu sammeln suchen. Noch etwas weiter geht Bruno in dieser Ansicht als der Cusaner, indem er auch der Lehre der Atomisten und der Materialisten ihren Werth für die Erforschung der Wahrheit nicht abspricht. So viel Gewicht wie sein Meister legt Bruno wohl nicht auf die Lehren der Religion [2]; doch ist er ihnen keinesweges abgeneigt, wenn sie nur in Schranken sich halten. Er verehrt die Religion als Gesetz für die rohe Menge, welche nicht durch Tugend geleitet werden kann [3]. Er erblickt in ihr auch eine Erhebung des heroischen Geistes, welche uns mit dem Höchsten in Berührung bringt, eine Begeisterung unseres Willens, welcher wir folgen sollen, weil sie zum Verständniß führt und weil es uns leichter ist die göttliche Güte und Schönheit zu lieben als zu begreifen; denn Gott ist zuletzt doch unbegreiflich [4]. Nur ist Bruno viel weniger dem Zweifel geneigt, als der Cusaner; wenn er denselben auch als

---

1) De la causa p. 258; spaccio p. 160.

2) Orat. valedictoria bei Heumann act. phil. II p. 425 wird gesagt, den Cusaner hätte sein priesterliches Gewand zuweilen gestört.

3) Spaccio p. 120; 160 sqq.; de la causa p. 270.

4) Über dies Thema handelt besonders die Schrift de gli eroici furori. S. p. 339 sqq. In seinen Beschreibungen des contemplativen Lebens ist Bruno sehr abhängig von scholastischen Lehren. S. ib. p. 373. Die Unbegreiflichkeit Gottes hat er nie geleugnet. De tripl. min. p. 74.

Ausgangspunkt des Forschens lobt, so billigt er doch die gelehrte Unwissenheit nicht, welche Nicolaus empfolen hatte. Er sieht sie als ein Zeichen an, daß er von den Grundsätzen der alten Naturlehre noch nicht völlig sich befreit hatte [1]). Den trägen Glauben, welcher mit dem Bekenntniß unserer Unwissenheit sich befriedigt, verfolgt er mit unbarmherzigem Spotte [2]). Der Glaube ist ihm für die Menge, die religiöse Beschauung für den Philosophen [3]). Auf dem Wege der Naturforschung, welchen man eingeschlagen hatte, fühlt er sich vorgedrungen; die schwankenden Anfänge, welche der Cusaner gemacht hatte, erschienen ihm nun als ein zaghaftes Beginnen, über welches man durch den Fortgang der Zeiten hinweg gekommen.

Doch wird man diesen Unterschied nur als einen Gradunterschied zu betrachten haben. Wie fest er auch in seiner Naturansicht steht, so bleiben doch noch mancherlei Schwankungen ihm zurück. In der Überwindung derselben ist er in dem Zeitraume, in welchem er seine Schriften herausgab, nicht weiter gekommen. Er war ein ausgebildeter Mann, als er Italien verließ, und nur darauf bedacht die Gedanken, welche er sich gebildet hatte, schnell in Umlauf zu setzen. Einen wesentlichen Fortschritt in ihrer Entwicklung bemerkt man in seinen Schriften nicht [4]).

---

1) De l'infin. p. 54 sq.

2) Hiervon ist seine Schrift cabala del cavallo Pegaseo erfüllt. S. p. 271.

3) De l'infin. p. 27.

4) Anders urtheilt Carriere. Die phil. Weltanschauung d.

Wenn wir die Lehren des Nicolaus von Cusa als die Grundlage betrachten, von welcher aus Bruno seine Überzeugungen zu befestigen und zu erweitern suchte, so werden wir nicht eben sehr viel als ihm eigenthümlich in Anspruch zu nehmen haben. Das Ineinanderfallen der Gegensätze bezeichnet er wiederholt als den Grundsatz seiner Philosophie [1]). Mit denselben Beispielen belegt, in denselben Formen ausgesprochen finden wir ihn bei Bruno, wie beim Cusaner. Aber in lebendigster Weise hat er ihn sich angeeignet, davon zeugt seine ganze Darstellung. Er ist davon überzeugt, daß wir vom Niedern zum Höhern aufsteigen müssen, wärend die Natur vom Höhern aus das Niedere hervorbringt [2]). Da können wir nur mit dem Höchsten enden. Das Ziel der Wissenschaft ist alle Gedanken in einen zusammenzufassen [3]). Wir müssen daher ein erstes Princip und eine erste Ursache anerkennen. In weltlichen Dingen können wir zwar Princip und Ursache unterscheiden, in Gott aber, dem ersten Princip und der ersten Ursache sind beide eins. So soll die Vernunft durch die Natur zu Gott erhoben werden [4]).

Diese Gedanken berufen sich auf die Erkenntnißweise

Reformat. 3. S. 385 f. Was er dafür anführt, scheint mir unwesentlich oder nur den Schwankungen Bruno's angehörig. Diese finden sich in beiden Classen seiner Schriften, welche Carriere annimmt.

1) De la causa p. 210; 222; spaccio p. 122; de tripl. min. p. 133.

2) De la causa p. 285.

3) Ib. p. 287.

4) Ib. p. 234; 239; de tripl. min. p. 7.

des Menschen. Was Bruno über sie lehrt, weicht wenig von den Grundsätzen des Cusaners ab. Wir bemerkten schon seine Abneigung gegen den Pyrrhonismus; in sehr starken Worten drückt er ihn aus [1]; aber nicht eben so stark sind die Gründe, welche er ihm entgegensetzt. Er vertraut der Natur, der Vernunft in uns, welche uns richtig leiten werde. Unser Verlangen nach der Wahrheit darf nicht getäuscht werden. Die Wahrheit, welche wir suchen, haben wir in uns [2]. In diesem Sinne streitet er für die Evidenz des Sinnes und des Verstandes und ist davon überzeugt, daß wer nur das Richtige zu erkennen vermöge, keinen Zweifel hegen werde [3]. Aber er hätte auch wohl bemerken können, daß mit einer solchen Berufung auf die unmittelbare Überzeugung nur wenig geleistet ist. Denn er selbst ist genöthigt gegen das Urtheil der Sinne Einspruch zu thun. Das Unendliche, welches die Vernunft sucht, kann durch sie nicht erkannt werden. Von der Substanz, dem Wesen der Dinge wissen sie nichts. Die Sinne erblicken die Wahrheit nur wie durch Ritzen; ihre Auffassung der Gegenstände ist nicht allein immer verworren, sondern sie täuscht auch nicht selten; sie kann nur als eine Erregung des Nachdenkens, als ein Zeichen der Wahrheit im Theile, aber nicht im Ganzen angesehn werden [4]. Daher verlangt

---

1) Cena p. 135; cabala p. 272.

2) De l'infin. p. 12.

3) De la causa p. 254.

4) De gli eroici fur. p. 408; de l'infin. p. 17 sq. A che dunque servono li sensi? dite. Ad eccitar la ragione solamente, ad accusare, ad indicare e testificare in parte, non a

Bruno einen höhern Richter über die Aussagen des Sinnes. Er nennt ihn die Vernunft. Die Aussprüche dieser unterwirft er alsdann wieder dem Verstande und auch dessen Urtheile sollen der höchsten und wahrsten Erkenntniß des Geistes (mens) zur endlichen Entscheidung vorgelegt werden. Dies ist die Erkenntnißtheorie, welche wir schon beim Cusaner gefunden haben. Bruno fügt ihr nicht wesentlich Neues hinzu. In allen den verschiedenen Graden des Erkennens findet sich Wahrheit und Evidenz, aber nur im Geiste ist die eigentliche und lebendige Form der Wahrheit [1]). Es läßt sich wohl erwarten, daß aus diesen Grundsätzen, welche mit der Lehre des Cusaners ganz übereinstimmen, auch kein anderes Ergebniß fließen wird, als das, welches von diesem Philosophen in einem sehr skeptischen Sinn gefunden wurde.

So wie ein jedes Ding am Sein Theil hat, müssen wir ihm auch Theilnahme am Erkennen zuschreiben [2]). Nun haben wir zwar Theil am Verstande; aber Gottes

---

testificare in tutto, nè meno a giudicare, nè a condennare. Perche giammai, quantunque perfetti, son senza qualche perturbazione.

1) De l'infin. p. 18. Dove dunque (sc. la verità)? Ne l'oggetto sensibile come in un specchio, ne la ragione per modo di argumentazione e discorso, ne l'intelletto per modo di principio o di conclusione, ne la mente in propria e viva forma. Man wird hierin schon die Ungenauigkeit erkennen. In der Stelle von der Evidenz summa terminorum metaphysicorum p. 515, wo auch die mens ausgelassen wird, ist sie noch auffallender. Auch die Vierheit der Welten nimmt Bruno vom Cusaner an. De monade p. 62.

2) Summa term. met. p. 508. Omnia eo modo, quo sunt, aliquo modo cognoscunt.

Verstand ist alles, der Verstand der Welt macht alles, der menschliche Verstand soll sich nur zu allem machen, d. h. sein Erkennen ist an die Materie gebunden, welche in alle Formen sich verwandeln kann und dem Werden ihrer Natur nach unterworfen ist. Daher kann er nur im Entstehn und Vergehn der Gedanken, im discursiven Erkennen an der Wahrheit Theil haben [1]). Hiermit sehen wir uns dem Zweifel und dem mystischen Halbdunkel preis gegeben. Wir erkennen nur Verhältnisse, das Unbedingte können wir nicht erkennen. Unsere Gedanken geben nur Schatten der Wahrheit, nur in Verneinungen können wir das Unendliche, die Einheit des Wirklichen und des Möglichen aussprechen [2]). Gott ist nur sich selbst erkennbar [3]). Doch werden wir dadurch nicht ganz von der Erkenntniß Gottes ausgeschlossen. Die allgemeine Intelligenz ist in allen Dingen und so auch im Menschen. Gott ist nicht außer uns und daher haben wir auch ein Bewußtsein von ihm. Die Gestirne verkünden seine Majestät, die Unendlichkeit seiner Unendlichkeit, welche wir nicht außer, sondern in uns zu suchen haben. In allen Dingen ist das Göttliche in verborgener Weise und die Einheit des alles umfassenden Princips, wenn auch in der Mannigfaltigkeit zerstreut vorhanden [4]). Bruno bezeichnet diese Erkenntniß Gottes, welche uns beiwohne, der alten Überlieferung zufolge mit dem Namen der Anschauung, der Contemplation. Er versteht darunter ei-

1) De la causa p. 236 sq.
2) Ib. p. 263; de umbris idearum p. 301; spaccio p. 158.
3) De triplic. min. p. 74.
4) Cena p. 130; spaccio p. 230.

nen Blick des Geistes, welcher in der zeitlichen Bewegung unserer Gedanken das Ewige uns eröffne. Eine Vorbereitung dazu geht in der Zeit vor sich, aber plötzlich erleuchtet uns das Licht. Jene Vorbereitung fließt aus der natürlichen Wissenschaft in der Aufeinanderfolge der endlichen Gedanken, welche uns dem Unendlichen doch nicht näher bringen können. Daher meint Bruno, auch ohne eine solche Vorbereitung könnte das göttliche Licht uns erleuchten nach dem Willen Gottes. Er sieht daher eine solche Erleuchtung auch als eine Gabe für die auserwählten heroischen Geister an [1]). Dem Körper verbunden, sind wir da doch unserm bessern Theile nach ihm entrückt [2]). Es ist nicht zu verwundern, daß Bruno über diesen mystischen Aufschwung unserer Seele nicht überall mit gleicher Zuversicht sich ausspricht [3]). Die Beschauung erscheint ihm als ein übernatürlicher Act, welcher jedem als unmöglich und nichtig sich darstellen müsse, der nicht im Glauben ihn erfasse [4]). Der Verstand, meint er, könne die Anschauung des Göttlichen nicht begreifen; in ihr bleibe etwas durchaus Unbegreifliches zurück. Wir sollten Gott nur im Verlangen haben, in einer Erkenntniß, welche unvollkommen ist und daher auch nur das

---

1) De gli eroici fur. p. 425. L'alterazione si fa in tempo e la generazione in istante, e come veggiamo, che con tempo s'aprono le finestre e il sole entra in un momento, cosi accade proporzionalmente al pròposito.

2) Ib. p. 387.

3) Vergl. ib. p. 338 über die Lehre Plotin's.

4) De la causa p. 275 — la più alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede, è impossibile e nulla.

Unvollkommene faßt; sie müsse unserm Gesichtskreise genügen und wir hätten die Quelle des Lichts nur im Stillschweigen zu verehren [1]). Gott wird nur aus seinem Werke von uns erkannt; aber wir in unsern wechselnden Gedanken übersehen nicht einmal das Werk Gottes und würden auch aus ihm eben so wenig Gott ganz zu erkennen vermögen, als aus einem Werke der Künstler vollkommen sich erkennen ließe [2]).

In der That aber noch schwieriger als dem Cusaner wird es dem Bruno seine Lehre von unserm Antheil an der Erkenntniß Gottes zu begründen. Man kann bemerken, daß er weniger Gewicht als sein Vorgänger auf die verschiedenen Grade des Erkennens legt. Er sucht sie sogar zu verwischen, indem er den Unterschied zwischen dem Menschen und den unvernünftigen Thieren für keinen wesentlichen hält. Wir sehen, daß allen Dingen Gott gegenwärtig ist und in ihrem Bewußtsein sich ihnen offenbart. Daher streitet Bruno gegen den Unterschied zwischen Sinn und Verstand, zwischen Instinkt und Vernunft; alle Dinge werden durch die allgemeine Intelligenz der Welt bewegt; der Mensch aber unterscheidet sich in seinem Wesen nicht von den unvernünftigen Thieren, sondern hat nur durch seine vollkommnere Organisation seine Vorzüge [3]). Hierbei sind physische Lehren wirksam, welche wir erst später entwickeln können; aber im Allgemeinen wirkt dahin der Gedanke an die Unverhältniß-

1) De gli eroici fur. p. 331; 336; 343; 385; 426; 429.

2) De la causa p. 233.

3) Cabala p. 277 sq. Die Freiheit der Wahl wird noch unter den Instinkt herabgesetzt. De innum. p. 193.

mäßigkeit des Endlichen zum Unendlichen. Gegen das Unendliche ist alles gleich unbedeutend. Jede besondere Natur ist von Gott gleich weit entfernt. Stern und Mensch verschwinden gegen ihn in gleichem Maße; der Mensch nähert sich Gott nicht mehr als die Ameise [1]). Wie weit sollte nun wohl der heroische Mensch sich zu Gott emporschwingen können? Man wird schwerlich in dieser Beseitigung von Unterschieden, deren Gewicht Bruno doch nicht ganz sich verleugnen kann, einen Fortschritt der Lehre finden können.

Viel kräftiger und lebendiger bringt Bruno von physischer und metaphysischer Seite in die Gedanken des Cusaners ein. Er sucht zu zeigen, daß alle Gegensätze in Gott sich vereinigen und gebraucht zu diesem Zwecke besonders die vier Ursachen, welche Aristoteles unterschieden hatte. Sie alle sollen auf das oberste Princip, welches zugleich Ursache ist, auf Gott zurückgebracht werden.

Das Bestreben mußte hierbei vorzüglich darauf gerichtet sein Materie und Form, auf deren Gegensatz der Dualismus des Aristoteles beruhte, in ihrer Vereinigung nachzuweisen. In der Natur, gesteht Bruno zu, haben wir Materie und Form als zwei verschiedene Substanzen zu unterscheiden. Wenn etwas bewirkt wird, so müssen wir etwas setzen, was bewirken kann, und etwas anderes, was bewirkt werden kann, ein thätiges und ein leidendes Vermögen. Jenes nennen wir Form, dieses Materie. Eine jede wirkende Form verlangt ihren Gegenstand, auf welchen sie als auf eine leidende Materie

1) De la causa p. 281.

einwirkt [1]). Wie für die Werke der Kunst haben wir auch für die Werke der Natur eine Materie anzunehmen, welche zu verschiedenen Dingen verarbeitet werden kann. Die Wandelbarkeit der natürlichen Dinge läßt sie uns erkennen. Aus dem Samen erzeugt sich die Pflanze; dann sproßt die Ähre hervor; aus ihr wird Brodt; daraus erzeugen sich die Säfte, das Blut, der thierische Samen; er wird zum Embryo, zum Menschen, zum Leichnam; dieser verwandelt sich in Erde und hierauf wieder in viele andere Gestalten der Natur. Die Materie bleibt unter allen diesen Verwandlungen dieselbe, weil die Verschiedenheit der Formen nur an einem vorhandenen Subjecte hervorgebracht werden kann. Wir haben also die Materie als die Substanz anzusehn, welche zu allen Formen der Natur kommt. Sie ist aber nicht wahrnehmbar durch die Sinne, weil wir sie immer nur in ihren besondern Formen finden; sie ist also auch nicht als etwas Sinnliches und Körperliches zu denken; sondern nur durch den Verstand wird sie erkannt. Auch nicht als etwas Besonderes darf sie gedacht werden, sondern weil sie in alles sich verwandeln und jeden Unterschied annehmen kann, ist sie ohne allen Unterschied und mithin als ein allgemeines Princip der natürlichen Dinge anzusehn [2]). Das ist die Einheit aller Materie als Grund aller materiellen Verschiedenheiten. In ähnlicher Weise ergiebt sich die Einheit aller Formen in ihrem Grunde. Denn die vielen wechselnden Formen, welche wir in der Materie erblicken,

1) De la causa p. 251 sq.
2) Ib. p. 252 sqq.

sind wegen ihres Wechsels nur als Accidenzen an der Substanz zu denken; die Form aber, aus welcher sie hervorgehn, muß in ganz entgegengesetzter Weise als Substanz und als Einheit gedacht werden [1]. Wenn wir annehmen müssen, daß die Werke der Kunst, welche wir formend an der Oberfläche der Materie hervorbringen können, nicht ohne Verstand von uns bewirkt werden, so müssen wir daraus schließen, daß noch viel weniger die Werke, welche die Natur im Innern der Dinge wirkt, ohne Verstand geschehen. Innerlich bildet die Natur aus dem Samen oder der Wurzel den Stamm, aus dem Innern des Stammes sendet sie die Äste hervor, die Zweige, bildet von innen aus den Zweigen die Knospen, webt daraus die Blätter, die Blüthen, die Früchte und ruft auch wieder im Wechsel der Zeit innerlich wirksam die Säfte zu ihrem Ursprung, den Zweigen, den Ästen, dem Stamm, der Wurzel zurück. Alles dies geschieht aus einer innerlich wirksamen Kunst, welche durch die ganze Natur sich erstreckt und daher auf einen allgemeinen Verstand, die Form aller Dinge, zurückgeführt werden muß, mag man diese Form die Weltseele oder die Quelle der Formen oder sonst wie nennen [2]. Hiernach aber zeigt sich die formale auch zugleich als die wirkende Ursache. Sie bildet von innen. Den Dingen, welche von ihr gebildet werden, ist sie zwar gewissermaßen äußerlich, weil sie von ihr beherscht werden; aber nur in derselben Weise, in welcher die Seele vom Körper unterschieden wird,

1) Ib. p. 255 sq.
2) Ib. p. 235 sq.; 256.

findet ein Unterschied zwischen den geformten Dingen und der Form statt. So wie die Form, so beherscht die Seele den Leib und wird zugleich mit ihm bewegt; sie ist nicht außer dem Leibe, wenn auch vom Leibe verschieden[1]. Darin liegt es auch, daß die allgemeine Form als Princip und als Ursache gedacht werden kann, wenn man den Unterschied beider darin setzt, daß jenes in dem von ihm Begründeten ist, diese aber zu ihrer Wirkung äußerlich sich verhält[2]. Der künstlerischen Wirksamkeit schließt sich aber auch die Endursache an. Denn die Kunst wirkt nicht ohne Zweck und eben so geschieht in der Natur nichts ohne Endursache. Die Zwecke der Kunst und der Natur laufen aber alle auf die Form hinaus, welche hervorgebracht werden soll. Der Künstler bringt die Form hervor, welche in seinem Geiste liegt; die Natur kann nur darauf ausgehn alle Formen, welche in der Materie möglich sind, zur Wirklichkeit zu bringen[3]. Durch alle diese Überlegungen der natürlichen Philosophie werden wir also dahin geführt drei Dinge zu unterscheiden, den allgemeinen Verstand, welcher alle Formen in sich trägt und in allen Dingen wohnt, die allgemeine bewegende Kraft, die Seele, welche alles belebt, und die allgemeine Materie, das Subject aller Veränderungen. Aber wir haben auch die engste Verbindung unter diesen drei Ursachen anzuerkennen[4]. Sie wird von Bruno am Begriff der Materie nachgewiesen, weil von dieser Seite

1) Ib. p. 238.
2) Ib. p. 235.
3) Ib. p. 237; cena p. 190.
4) De la causa p. 257 sq.

her der stärkste Zweifel herschte. Die Nachweisung beruht wesentlich darauf, daß die Natur von innen, nicht wie die Kunst von außen wirkt. Aus dem Innern der Materie gestaltet sich alles. Hierin liegt der wesentliche Unterschied zwischen Bruno's und der Aristotelischen Naturlehre. Daher will Bruno die wirkende Ursache nicht von der formellen geschieden wissen. Und doch stellt auch dieser Gedanke nur als eine Fortbildung der Aristotelischen Lehre sich dar. Bruno lobt die Weise, wie Averroes den Begriff der Materie entwickelt hatte, indem er in aller Veränderung der Dinge, nur eine Eduction der Form aus der Materie erkannte, und bemerkt, daß wir hiernach die Materie nicht als fast nichts zu denken haben, sondern als die schwangere Mutter aller der Formen, welche aus ihr heraus sich gebären sollen und in der That durch ihre eigene Kraft aus ihr hervorgebracht werden [1]). Denn die Materie strebt nach der Form und alle Verschiedenheit der Formen geht nur daraus hervor, daß die allgemeine Form nach der Materie eines jeden Individuums sich contrahirt [2]). Das Verlangen nach den Formen, welche sie im Wechsel der Dinge annehmen soll, belebt sie und haucht ihr einen Geist ein, durch welchen sie sich auszudehnen sucht und die Formen gewinnt, welche in ihr angelegt sind [3]). Daher wohnt die bewegende Kraft ihr bei und die formelle Ursache ist in ihrem Innern. Die Natur ist nichts anderes als die Materie

1) Ib. p. 274.
2) Ib. p. 245.
3) Ib. p. 241.

selbst in ihrer erzeugenden Kraft [1]). Schwer versündigen sich gegen die Majestät der Natur die Philosophen, welche die Materie herabsetzen. David von Dinant ist zu loben, der ihre göttliche Kraft erkannt hatte [2]). Man würde sie nicht tadeln dürfen, weil sie der Grund des Vergehens sei; denn nicht weniger wäre sie als Grund des Entstehens zu loben; die veränderlichen Dinge bringe sie nur deswegen hervor, damit alles aus allem werde und jedes besondere Sein das Ganze in sich aufnehme [3]). Wenn Bruno auch das vergängliche Sein nicht loben will, so preist er doch unbedenklich den Grund des Vergehens und des Entstehens, die Substanz, welche den Wechsel der Formen hervorbringt und unter demselben beständig bleibt. Sie ist die Quelle des Lebens, der Wirklichkeit; nur auf ihrer Oberfläche wechseln die sinnlichen und vergänglichen Formen, ihre Erscheinungen. Daraus wächst ihr keine Vollkommenheit zu, weil sie als Princip ein ewiges Wesen ist. In diesem Sinn wird der Materie ein göttliches Wesen und Einheit mit der Form zugeschrieben [4]).

---

1) De innumerab. p. 649 sqq.

2) De la causa p. 207; 279.

3) Ib. p. 268.

4) Ib. p. 278 sq. Ella è fonte de l'attualità. — — Per che, se la forma secondo l'essere fondamentale e specifico è di semplice essenza, non solo logicamente nel concetto e la ragione, ma anco fisicamente ne la natura, bisognera che sia ne la perpetua facultà de la materia, la quale è una potenza indistinta da l'atto. — — Ella manda dal suo seno le forme e per consequenza le ha in sè. — — Non appetisce quelle forme, che giornalmente si cangiano nel suo dorso, per che ogni cosa ordinata appetisce quello, dal che riceve perfezione.

Man wird nicht leicht übersehen können, wie bedenklich der Weg ist, auf welchem Bruno zu diesem Ergebniß gelangt. Er hat seinen Ursprung in der Lehre des Nicolaus Cusanus, daß die Materie, als die Möglichkeit aller Dinge gedacht, mit der göttlichen Macht eins sei und daß daher Materie und Form der Dinge im ersten Princip zusammenfallen. Von diesem Gedanken aus kämpft Bruno gegen die logischen Abstractionen des Aristoteles und macht dagegen die Realität der Natur geltend, welche nichts schlechthin Leidendes gestatte, welche in ihrem Schoße überall Wirksamkeit und Leben trage. Von ihm aus streitet er gegen den falschen Gebrauch der Analogie zwischen Kunst und Natur und macht geltend, daß die Natur von innen heraus zugleich Materie und Form schaffe. Aber er verfällt darüber in eine eben so falsche Abstraction, indem er die wechselnden Formen von ihrem beständigen Grunde loslöst und sie als etwas ganz Gleichgültiges für das ewige Princip ansieht. Dadurch geht ihm in seinem Gedanken an die Einheit der Materie und der Form alle Vielheit verloren. Eine Mehrheit der Substanzen und des wahren Seins will er nicht anerkennen; die Vielheit gehört nur der Erscheinung an. Alle Gemeinschaftlichkeit zwischen dem Grunde und dem Begründeten ist er geneigt aufzuheben[1]. So glaubt er die Nichtigkeit der Materie beseitigt zu haben; aber nur

Che può dare una cosa corrottibile ad una cosa eterna? una cosa sempre inperfetta, come è la cosa di cose sensibili, la quale è in moto, a una cosa eterna? etc. De innumerab. p. 649; spaccio p. 111.

1) De la causa p. 283 sqq.; p. 291.

die Nichtigkeit der weltlichen Dinge und ihrer Erscheinungen ist an deren Stelle getreten. Ein neuer Gegensatz hat sich an die Stelle des alten gesetzt. Gegen die Lehre des Cusaners kann man es als einen Fortschritt ansehn, daß er die Materie als Potenz Gottes, als die thätige Materie, von der leidenden Materie der weltlichen Dinge unterscheidet; aber indem er nur diese der Welt zuschreibt[1], sehen wir ihn in der That zurückkehren zu dem alten fast Nichts der Peripatetiker.

Es ist nicht glaublich, daß Bruno hierin einen festen Grund seiner Lehre gefunden habe. Wir sehen ihn daher auch schwanken zwischen den Gliedern jenes Gegensatzes, den er nicht überwinden konnte. Die Realität der wechselnden Formen in der Natur kann er nicht aufgeben und eben so entschlossen ist er die Einheit des unwandelbaren Princips zu behaupten. Er wendet sich bald nach der einen, bald nach der andern Seite. Zuweilen möchte es scheinen, als wollte er nur die Wahrheit Gottes, zuweilen als wollte er nur die Wahrheit der Natur oder der Welt behaupten. Hierauf beruht das, was man seinen Pantheismus genannt hat.

Sein Schwanken verkündet sich in vielen einzelnen Ausdrücken. Er nennt Gott die Monade der Monaden, den Geist der Geister, die allgemeine, die naturirende Natur; er legt ihm eine Seele bei, welche vom Beseelten nicht abgesondert sei; er behauptet, daß Gott nicht außer und nicht über den Dingen sei; genug er scheint zuweilen in ihm nichts anderes als die allgemeine Welt-

1) Ib. p. 260 sq.; de l'infin. p. 31; de innumerab. p. 158.

seele oder Weltkraft zu erblicken [1]) und rückt ihn der Gesammtheit der weltlichen Dinge so nahe, daß er in ihren Inbegriff aufzugehen scheint. Dann aber finden sich auch wieder andere Ausdrücke, welche Gott weit über alles Weltliche erheben, das letztere nur wie einen Schatten betrachten und die göttliche Wahrheit nur davor bewahren sollen, daß sie nicht mit solchen schattenhaften Nichtigkeiten in Berührung zu kommen scheine. Da hören wir Gott die supersubstantiale Substanz, das supernaturale Princip nennen; da erhebt sich der Zweifel, ob Gottes Macht irgend etwas anderes außer sich selbst setzen, ob sie irgend eine Wahrheit des Vergänglichen übrig lassen könne [2]). Man wird auf solche Ausdrücke nicht zu viel Gewicht legen dürfen; sie wechseln bei Bruno nach den entgegengesetzten Richtungen so flüchtig, daß man darin nur ein Zeichen finden kann, wie wenig ihm der Gegensatz unter denselben zur wissenschaftlichen Entschiedenheit hervorgetreten ist.

Wenn man dagegen nach der Richtung frägt, welche seine Lehre vorherschend eingeschlagen hat, so wird man nicht übersehen dürfen, wie er den Gedanken des Cusaners das Princip in der Einheit der Gegensätze zu suchen, in Anwendung bringt. Nicht allein Form und Materie, bewegende und Endursache, sondern auch Freiheit und Nothwendigkeit, Ruhe und Bewegung, Größtes und

1) De tripl. min. p. 17; 74; de innumerab. p. 253; 648; de la causa p. 264; 266; spaccio p. 225; 229; de gli eroici fur. p. 362; sigill: sigill. p. 568; summa term. metaph. p. 495.

2) Cena p. 191; de la causa p. 211; 261; 264; 282; de l'infin. p. 6.

Kleinstes, Mittelpunkt und Umkreis flicht er ineinander; in allen Stücken sucht er die Coincidenz, die Complication der Gegensätze im Unendlichen zu zeigen. Aber in der Behandlung dieses Begriffes des Unendlichen zeigt sich nun eine bemerkenswerthe Verschiedenheit zwischen Bruno und dem Cusaner. Bruno findet nemlich, daß schon im Begriffe der Weltseele oder des Weltalls in seinem Lebensprincip, in seiner principiellen Einheit die Vereinigung der Gegensätze vollzogen ist, weil in ihm alles dem Vermögen und der Wirklichkeit nach liege. Denn das Weltall bringt alles aus sich hervor und ist zugleich formende Kraft und Materie für alle Gestaltung oder es ist auch keins von beiden, weil es Form und Materie umfaßt. Daher aber glaubt Bruno das Weltall auch als unendlich denken zu müssen [1]. Er häuft die Beweise um diesen Satz gegen die Meinung seiner Zeitgenossen zu behaupten. Wir heben aus ihnen nur das hervor, was uns das Wichtigste zu sein scheint [2]. Er hält es für baaren Unsinn der Welt Grenzen setzen zu wollen und gleichsam einen Rand derselben anzunehmen [3].

1) De la causa p. 275. Possete quindi montar al concetto — — de l'anima del mondo, come è atto di tutto e potenza di tutto et è tutta in tutto. Ib. p. 280 sq. È dunque l'universo uno, infinito, immobile. Una, dico, è la possibilità assoluta, uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo e minimo. — — Non è materia, per che non è figurato, nè figurabile, non è terminato, nè terminabile. Non è forma, per che non informa, nè figura altro, atteso che è tutto, è massimo, è uno, è universo.

2) Eine Übersicht der Beweise giebt er de l'infin. p. 4 sqq.

3) De l'infin. p. 91 und sonst oft.

Unendlich ist unstreitig der Raum; da wir aber nichts Leeres annehmen dürfen, so muß die Welt den unendlichen Raum erfüllen [1]). Das größte Gewicht wird aber darauf gelegt, daß wenn man einen unendlichen Gott annehme, auch die Unendlichkeit der von ihm hervorgebrachten Welt nicht geleugnet werden dürfe. In diesem Punkte tritt der Unterschied zwischen der ältern Theologie und der Lehre Bruno's am stärksten heraus. Wenn man früher einen unendlichen Act Gottes angenommen, von ihm aber seine schöpferische Thätigkeit, seine Wirksamkeit nach außen, unterschieden hatte, so ist Bruno zwar nicht abgeneigt diese Unterscheidung zuzugeben, aber er bestreitet, daß die Wirksamkeit Gottes nach außen nur etwas Endliches hervorbringen könne. Gott darf nichts Endliches beigelegt werden; Bruno betrachtet es als eine Gotteslästerung zu behaupten, daß Gottes Wille nur Endliches und Unvollkommenes habe hervorbringen wollen. Die Wirkung muß seinem Willen entsprechen; daher muß die Welt unendlich sein. Die immanente und die transiente Thätigkeit Gottes müssen gleich unendlich sein, sonst würde die Einfachheit Gottes aufgehoben werden. Das Gegentheil würde der Macht Gottes Schranken setzen. In Gott sind Macht und Vollbringen eins; sein Wille ist die Nothwendigkeit selbst. Die geistige Unendlichkeit Gottes, welche alles zusammenfaltet, muß auch ein Unendliches im körperlichen Dasein entfalten. Das unendliche Denken Gottes kann auch nur eine unendliche Welt zu seinem entsprechenden Gegenbilde ha-

---

1) Ib. p. 18 sqq.

den[1]). Gott kann nicht müßig sein; er würde aber müßig sein, wenn er irgend etwas, was möglich ist, nicht wirklich machte; er muß daher alles Mögliche, er muß das Unendliche machen, ohne Zögern, ohne Anfang. Wir sehen, daß diese Gründe nicht allein den unendlichen Raum, sondern auch die unendliche Zeit der Welt fordern. Nur dies ist der göttlichen Güte entsprechend, daß Gott ohne allen Anfang und Ende seine Unendlichkeit in unendlicher Weise offenbart und entfaltet[2]).

Wir sehen, daß in diesen Gründen Bruno den Unterschied zwischen Gott und Welt voraussetzt. Man könnte aber dennoch zweifeln, ob dies dem systematischen Gange seiner Gedanken entspräche. Es könnte scheinen, als ob dieser durch die Vereinigung aller Gegensätze in dem unendlichen Weltall seinen genügenden Abschluß gefunden hätte. Bruno sieht es als die höchste Aufgabe der Philosophie an, nachdem man zur höchsten Einheit aufgestiegen, aus ihr die Mannigfaltigkeit der Gegensätze abzuleiten[3]). In diesem Sinn findet er auch im Begriffe der Weltseele das Ziel und die Grenze aller natürlichen Philosophie, weil sie die Einheit aller Gegensätze

---

1) Ib. p. 6. Al che si aggiunge, che per questo, se fusse o è, niente si toglie di quel, che deve essere in quello, ch'è veramente effetto, dove li theologi nominano azione ad extra o transeunte, oltre l'immanente, per che cosi conviene, che sia infinita l'una come l'altra. Ib. p. 22; 30 sq.; de innumerab. p. 158; 266 sq.; 591 sq.; 614; 630.

2) De l'infin. p. 24.

3) Nicht sehr passend wird dafür angeführt de la causa p. 291. Profonda magia è trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione. Besser de tripl. min. p. 133.



in sich schließt; wenn er aber dabei noch eine höhere übernatürliche Einheit zuläßt, so überläßt er die Betrachtung derselben dem übernatürlichen Lichte und der Theologie [1]. Er erklärt daher die Weltseele für den Beweger der Welt und daß es vergeblich sei einen äußern Beweger des Weltalls zu suchen [2]. Hierbei will er den natürlichen Philosophen festhalten. Seine Sache ist die Physik; die Metaphysik gilt ihm nur für einen Theil der Logik. Nur sofern in der Natur das Göttliche sich offenbart, soll es unserer Betrachtung unterzogen werden; für alles andere giebt es keine vernünftige Gründe [3]. Der absolute Gott hat nichts zu schaffen mit uns, sondern nur so weit Gott den Wirkungen der Natur sich mittheilt, sofern er die Natur der Natur oder die Natur selbst ist, sollen wir auf ihn blicken [4]. Es scheint nicht deutlicher ausgedrückt werden zu können, daß wir in der Philosophie um weiter nichts uns zu kümmern haben als um die Natur, welche das Göttliche in sich trägt und betrachtet werden darf als das oberste Princip zur

---

1) De la causa p. 275. Il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali, lasciando ne' suoi termini la più alta contemplazione, che ascende sopra la natura. — — In questo solo mi par differente il fidele teologo dal vero filosofo.

2) De l'infin. p. 28.

3) L'asino cilenico p. 292.

4) Spaccio p. 228 sq. Talmente dunque quel dio, come assoluto, non ha che far con noi, ma per quanto si communica a gli effetti de la natura et è più intimo a quelli, che la natura istessa; di maniera che, se lui non è la natura istessa, certo è la natura de la natura et è l'anima de l'anima del mondo, se non è l'anima istessa.

Erklärung aller entgegengesetzten Kräfte der weltlichen Dinge und ihrer Erscheinungen.

Aber dennoch, es giebt einen Punkt in Bruno's Lehre, welcher ihn nicht beim Weltall oder der Weltseele stehen bleiben läßt. Seine Abweichung von der Lehre des Cusaners, wenn er die Welt für unendlich erklärt, ist doch nicht so entschieden, wie es auf den ersten Anblick scheinen könnte. An einer Stelle bemerkt Bruno, daß die Welt zwar im Ganzen, aber doch nicht völlig, in jeder Beziehung unendlich sei, weil sie Theile in sich zulasse, daß dagegen Gott unendlich sei nicht allein im Ganzen, sondern auch völlig und in jeder Beziehung oder jedem Theile [1]). Eine andere Stelle gesteht, daß die Einheit der Gegensätze in der Welt doch nicht vollkommen ist. Nur das erste und beste Princip ist in vollem Sinn alles, was sein kann, in ihm also Möglichkeit und Wirklichkeit eins und dasselbe; anders ist es mit den andern Dingen; sie könnten vielleicht auch nicht und gewiß anders sein als sie sind; Materie und Form sind in ihnen zu unterscheiden. Zwar die ganze Welt hat alle Formen und alle Materie in sich; aber sie ist doch nicht alles, was sein kann, durch alle ihre Theile, vielmehr jeder dieser Theile ist nicht alles, was sein kann, und deswe-

1) De l'infin. p. 25. Io dico l'universo tutto infinito, per che non ha margine, termine, nè superficie; dico l'universo non essere totalmente infinito, per che ciascuna parte, che di quello possiamo prendere, è finita. — Io dico dio tutto infinito, per che da se esclude ogni termine et ogni suo attributo è uno et infinito; e dico dio totalmente infinito, per che tutto lui è in tutto il mondo et in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente.

gen sind in ihr Möglichkeit und Wirklichkeit, Materie und Form nicht schlechthin dasselbe. Sie ist daher nur ein Bild und Schatten Gottes und alle Vollkommenheit, alles mögliche Sein kommt ihr nur in einer entfalteten und zerstreuten Weise zu [1]). Diese Gedanken stimmen wieder ganz mit der Lehre des Nicolaus von Cusa überein und gehen durch die ganze Denkweise Bruno's hindurch. Wenn er nun dennoch die Unendlichkeit der Welt behauptet, so ist diese doch von der Vollkommenheit weit entfernt; er setzt sie bis auf einen Schatten der wahren Unendlichkeit herab. Zwar möchte er die wahre Unendlichkeit der ganzen Welt zuschreiben; er behauptet daher auch, daß sie keine Theile habe; aber er ist doch genöthigt zu gestehn, daß in ihr unvollkommene Theile seien und weiß sich diesen Wiederspruch nicht anders zu lösen als durch die mystische Vorstellung der Allgegenwart der Weltseele [2]). Der Unterschied, auf welchen es hier ankommt, tritt in

---

1) De la causa p. 261 sq. Or contempla il primo et ottimo principio, il quale è tutto quel, che può essere, — — in lui dunque l'atto e la potenza son la medesimà cosa. — — L'universo — — è ancor esso tutto quel, che può essere per le medesime specie e membri principali e continenza di tutta la materia, a la quale non si aggionge e da la quale non si manca di tutta et unica forma. Ma non è già tutto quel, che può essere per le medesime differenze, modi, proprietà et individui, però non è altro, che un ombra del primo atto e prima potenza; e per tanto in esso la potenza e l'atto non è assolutamente la medesima cosa, per che nessuna parte sua è tutto quello, che può essere etc. De innumerab. p. 258.

2) De la causa p. 285. Diciamo parte ne lo infinito, non parte de lo infinito. — — Si come non è lecito dire parte de l'anima esser nel capo etc. De l'infin. p. 39; 45 sq.

der Betrachtung über die Bewegung der weltlichen Dinge am deutlichsten hervor. Indem er aus dem ersten unendlichen Princip alles ableiten will, diesem aber auch eine unendliche bewegende Kraft beilegen muß, stößt er auf die Schwierigkeit, daß die unendlich schnelle Bewegung, welche eine solche Kraft hervorbringen müßte, der absoluten Ruhe gleich sein würde; in einem Augenblicke muß sie alles vollbracht haben, wie der Cusaner gezeigt hatte. Weil nun Bruno der ganzen Welt Unendlichkeit beilegt, ergiebt sich ihm, daß auch ihre Bewegung der absoluten Ruhe gleich sein muß [1]). Aber die Theile der Welt sind nicht in absoluter Ruhe. Daher sieht Bruno sich gezwungen anzunehmen, daß die unendliche Welt in Theile sich zerlegt und einem jeden dieser Theile eine ihm eigene Bewegung zutheilt, aber in keinem derselben mit ihrer ganzen Kraft wirkt. So soll die unendliche Macht der Welt in der Ausdehnung der Körper gleichsam zerstreut und gespalten werden. Eben in dieser Betrachtung behauptet Bruno, daß nicht Gott der Beweger der Welt sein könne, sondern die Weltseele, welche allen Dingen ihre innere Bewegung in endlicher Weise mittheile [2]). Daher denkt er die Welt, obgleich er ihre Einheit in den Gedanken einer untheilbaren Seele zusammen ziehen möchte, doch nur als einen unendlichen Körper [3]). So ist denn

---

1) De la causa p. 280; de innumer. p. 218; 354.

2) De l'infin. p. 28 sq.; p. 47. Onde avviene, che in nessuna parte l'infinito opra secondo tutta la sua virtù, ma estensivamente secondo parte e parte, discreta-e separatamente. De innumer. p. 218; 354.

3) Ib. p. 6. Beweis 14 u. 15.

Bruno doch genöthigt in ganz ähnlicher Weise wie Nicolaus Cusanus die Welt von Gott zu unterscheiden. Der Gedanke der Welt befriedigt ihn nicht, weil er die Einheit nur in der Zerstreuung zeigt. Die vollkommene Harmonie aller Gegensätze ist nur in Gott zu finden [1]). Er ist die individuelle Substanz; wenn wir auch den übrigen Dingen Individualität nicht absprechen sollen, so ist doch Gott allein die höchste Individualität in unbedingtem Sinn [2]). Von ihm haben wir die Zahl der Dinge zu unterscheiden, welche die Substanz entfaltet, und die räumliche Figur der Dinge ist nur die äußere Emanation dieser Zahl [3]). Man wird hierin erkennen, daß Bruno von einer geistigen Einheit aus alles in das Mannigfaltige sich verbreiten läßt. Die materielle, körperliche Ausdehnung ist ihm nur die letzte Wirkung der geistigen Einheit. In Gott findet er diese geistige Einheit; ihm allein schreibt er das beharrliche Sein zu welches ohne Werden ist, wärend alle übrige Dinge gleich dem Menschen nur im Werden das Sein zu erreichen streben [4]).

Wenn also auch Bruno sich zuweilen die Mine giebt, als wollte er in seiner Philosophie nur der Natur folgen und jenen metaphysischen und theologischen Plunder, der im Übernatürlichen seinen Sitz hat, als eine unnütze Last bei Seite werfen, ihn wirklich von sich abzuhalten gelingt ihm doch keinesweges. Von der Anklage des Atheismus und des Pantheismus, welche man gegen ihn erho-

1) De tripl. min. p. 7 sq.
2) De la causa p. 273.
3) De monade epist. ded. fol. 4. b.
4) De innumerab. p. 152.

ben hat, müssen wir ihn frei sprechen. Nur der Schein des letztern haftet an seiner Lehre. Es verlohnt sich wohl der Mühe zu untersuchen, worin er gegründet ist. Wir finden zwei Punkte in seiner Lehre, an welchen er haftet. Der eine liegt in seinem Begriffe Gottes, der andere in seinem Begriff der Welt.

Wie beim Cusaner finden wir bei ihm das löbliche Bestreben den Begriff Gottes in die innigste Verbindung mit uns und den Dingen der Welt zu bringen. Daher seine enthusiastischen Ausbrüche, daß Gott, unser Princip, uns und den weltlichen Dingen innerlicher sei, als wir uns oder die Dinge sich selbst [1]). Daraus geht auch der Gedanke hervor, daß selbst die Materie in Gott begründet sein müsse, welcher sich weiter zu dem Satze steigert, daß etwas Materielles in Gott sein müsse, damit daran die niedern Dinge der Welt sich anschließen könnten. Er betrachtet dies als das Allgemeinste, welches allen Dingen sich mittheilt, als die allgemeine Kraft oder Macht Gottes, welche als der vernünftige Grund (ratio) der Materie zu denken sei, als das allgemeine Band, welches Körperliches und Geistiges vereinige [2]). In diesem Sinn kann er nun vom Begriffe Gottes die schöpferische Thätigkeit nicht scheiden, welche mit seiner Macht eins ist. Hierdurch wird Bruno aber auch dahin geführt das Schaffen Gottes nicht als einen Act seines Willens, sondern der ihm inwohnenden Nothwendigkeit anzusehn. Wenn er aus dem ersten Princip alles ableiten will, in

1) De l'infin. p. 29.
2) De la causa p. 264; 270.

ihm aber alle Gegensätze vereinigt findet, auch den Gegensatz der Freiheit und der Nothwendigkeit, so ist er doch geneigt in seiner Ableitung die Freiheit fallen und nur aus der Nothwendigkeit Gottes zu wirken die Schöpfung hervorgehen zu lassen [1]. Die Einseitigkeit dieses Verfahrens leuchtet ein. Bruno verdeckt sie sich nur, indem er den Willen Gottes mit der Nothwendigkeit gleich setzt [2]. Indem er aber auch das Unvollkommene in der Freiheit unserer Wahl hervorhebt, läßt er sich soweit treiben die Wirksamkeit Gottes in der Hervorbringung der Welt mit dem instinktartigen Bilden der Thiere, der Schwalben, der Ameisen, zu vergleichen, welches besser sei als die wählerische und dem Truge ausgesetzte Freiheit unseres Willens [3]. Hieraus fließt ihm die Nothwendigkeit aller Geschicke, welcher die ganze Weltordnung wegen der Nothwendigkeit ihres Princips unterworfen ist [4]. Deswegen erscheint ihm auch Gott als die naturirende Natur, die Natur der Natur, die Seele der Weltseele und dieser Denkweise liegt nun offenbar die Versuchung sehr nahe den Begriff Gottes mit dem Begriffe der allgemeinen Weltkraft zusammenfließen zu lassen. Man kann nicht verkennen, daß diese Neigung zu pantheistischen Vorstellungsweisen aus der vorherschend physischen Richtung in Bruno's Lehrweise hervorgegangen ist.

Von der andern Seite begünstigt seine Lehre diese

1) De l'infin. p. 26.

2) De innumer. p. 189. Voluntas divina est non modo necessaria, sed etiam est ipsa necessitas.

3) Ib. p. 193.

4) Spaccio p. 124 sq.

pantheistische Neigung, weil sie die Welt als unendlich setzt. Er findet ihre Unendlichkeit, wie wir sahen, darin gegründet, daß sie schrankenlos sich ausdehnt, den unendlichen Raum erfüllend, unzählige Welten oder Weltsysteme, unzählige Gestirne oder Weltkörper in sich fassend [1]; er sucht sie nicht weniger in der unendlichen Dauer ihrer Umläufe und Entwicklungen nachzuweisen, weil die Materie und alle Natur in einem unersättlichen Bestreben ist alles zu werden, weil sie dem Unendlichen in das Unendliche nachjagen muß [2]; er unterstützt diese Ansicht auch dadurch, daß von einem guten und vollkommenen Princip nur Gutes und Vollkommenes kommen könne [3]. Wie nahe liegt nun die Versuchung die unendliche und vollkommene Welt mit dem unendlichen und vollkommenen Gott in eins zusammenfallen zu lassen. Aber wir sehen auch, daß Bruno die Vollkommenheit der Welt nicht in allen Stücken festhalten kann, und wenn er ihre Unendlichkeit doch nur in der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung behauptet, so können wir uns wohl nicht verhehlen, daß er das Unbestimmte mit dem Unendlichen verwechselt. Auf seine Lehre, daß die Welt unendlich sei, legt Bruno nicht wenig Gewicht; er dünkt sich in ihr über der gemeinen Philosophie erhaben; wir werden ihn aber wohl nicht davon frei sprechen können, daß er einer der ersten gewesen ist, welche die in der neuern Phi-

---

1) Hierauf beruht die dreifache Bedeutung, in welcher er das Wort Welt nimmt. De innumerab. p. 483 sqq.; 507 sqq.

2) Ib. p. 150; 197; de gli eroici fur. p. 309; 342; 392.

3) De l'infin. p. 13; de tripl. min. p. 133.

losophie sehr verbreitete Verwirrung zwischen dem Unendlichen und dem Unbestimmten verbreitet haben.

Es ist schon bemerkt worden, daß er das wahrhaft Unendliche oder Vollkommene der Welt nicht beilegen kann. Seine Gedanken springen nun wohl zuweilen auf das Gegentheil hinüber der Welt nur einen Schatten der Wahrheit beizulegen und wenn er dies folgerichtig durchgeführt hätte, so würde ihm nur die Wahrheit Gottes übrig geblieben sein. Aber zu fest wurzeln seine Gedanken in der Welt. Er geht vielmehr darauf aus den weltlichen Dingen so viel von der Wahrheit zu retten als möglich ist. Da sie nicht alle Vollkommenheit zugleich haben können, wie Gott, so will er ihnen doch alle Vollkommenheiten in der Aufeinanderfolge der Zeiten zuführen. In derselben Weise faßt er nun den Unterschied zwischen dem Göttlichen und dem Weltlichen. In Gott sind alle Gegensätze geeinigt, zugleich und ohne Unterschied der Zeit. In solcher Vollkommenheit haben sie den weltlichen Dingen nicht verliehen werden können; ihre Natur gestattete nur, daß die Vollkommenheit ihres Princips ihnen alles in der Folge der Zeit gewährte. Daher macht Bruno den Grundsatz des Cusaners geltend, daß in Allem Alles sei. Nichts ist in seiner Individualität beschränkt, sondern alles trägt den Samen aller Dinge in sich und hat das Vermögen alles zu werden [1]). Hierin liegt die Verwandtschaft aller Dinge; nichts ist von so besonderer Art, daß es nicht auch das Andere sein könnte;

---

1) De tripl. min. p. 23; de innumer. p. 253; 319; la cena p. 191; de l'infin. p. 94.

im Wechsel der Zeiten wird es alle Formen annehmen; alles strebt aus sich heraus nach seinem Princip, welches für alle dasselbe ist[1]. Aber immer nur in der Verschiedenheit zeigt sich diese Verwandtschaft; denn jedes Ding muß auch seinen besondern Charakter behaupten. Wenn Bruno auch den Lehren der Scholastiker nicht geneigt ist, so behauptet er doch in der Durchführung dieser Sätze im Wesentlichen die Lehre der Realisten. Wir können eine dreifache Wahrheit unterscheiden, die Wahrheit vor den Dingen, in den Dingen und von den Dingen. Die Wahrheit vor den Dingen wohnt in Gott, in der idealen Welt, welche das Urbild unserer Welt ist und die Begriffe aller Dinge enthält. Daher sind alle Dinge nach der Ordnung der Begriffe gebildet[2], und hieraus folgt, daß alle Dinge so wie sie das Allgemeine in sich tragen, so auch ein jedes seinen bestimmten Unterschied in seiner eigenthümlichen Weise hat. Dies ist die Nothwendigkeit der Gegensätze in der Welt. Alles besteht in Zwietracht und Eintracht, in Haß und Liebe, wie besonders der Gegensatz zwischen Sonne und Erde zeigt[3]. Der ursachliche Zusammenhang der Dinge verlangt, daß ein jedes an seiner besondern Stelle auch seine besondere Natur habe[4]. Verschiedenheit der Grade, Niederes und Höheres, die Gegensätze des Leidens und des Thuns werden für die Ordnung der Welt verlangt. Auch unter den Menschen müssen diese Verschiedenheiten vorhanden

1) De tripl. min. p. 133; de innumer. p. 495; la cena p. 166.
2) Spaccio p. 156; cabala p. 270.
3) De l'infin. p. 66; de la causa p. 291.
4) De innumer. p. 495; la cena p. 165.

sein; es muß Kluge und Dumme geben, keine bestialische Gleichheit, wie sie von den schlechten Republiken verlangt wird [1]). Nur auf solchen Gegensätzen beruht das höchste Gut der weltlichen Dinge, der Wechsel ihres Daseins, ohne welchen nichts angenehm und gut wäre; denn ohne Unlust würde es keine Lust geben, ohne Vergehn kein Entstehn; der Wechsel der Dinge hält alles zusammen; in ihm vereinigen sich Haß und Liebe, weil ihr Zusammentreffen zur Erhaltung und zum Leben des Ganzen dient [2]).

In allen diesen Zügen zeigt sich ein getreues Bild der Lehre des Nicolaus von Cusa. Nur in einem Punkte geht Bruno weiter als sein Vorgänger. Er sucht den Grundsatz der Individuation zu weitern Folgerungen anzuspannen. Wie sehr er auch den Begriff des Unendlichen liebt, wie geneigt er auch ist ihn herüberzuziehen in den Begriff des Unbestimmten, so will er doch nicht zugeben, daß die Theilung der Materie in das Unendliche oder Unbestimmte gehe. Er behauptet die Nothwendigkeit ein Untheilbares, ein Individuelles, in der Natur anzunehmen. Seine Abneigung gegen die gewöhnliche, pedantische Mathematik, welche er wie eine Sache der Kinder verspottet [3]), indem er ihr seine phantastische Mathematik der höhern Anschauung entgegensetzt, beruht hauptsächlich darauf, daß sie die Theilbarkeit des Körperlichen in das Unendliche annimmt [4]). Er erklärt es

1) De gli eroici fur. p. 402 sqq.
2) Spaccio p. 121; de la causa p. 291.
3) De gli eroici fur. p. 404 sq.
4) De tripl. min. p. 102.

für den Grund alles Irrthums, daß man das Stetige in das Unendliche theilen wollte; alle Zurückführung der Natur und der wahren Kunst müsse vielmehr mit dem Atom enden; nur dadurch gewinne man eine Bestimmung der Dinge, daß man auf besondere Arten, welche eine untheilbare Einheit bildeten, sein Absehn nehme [1]. Bruno beruft sich in dieser seiner Lehre von den Atomen oder Monaden, wie er die untheilbaren Wesen nennt, auf die alten Atomisten, den Leucipp, Demokrit, Epicur, deren Lehre er der Lehre des Aristoteles entgegenstellt [2]; aber man würde sich sehr täuschen, wenn man seine Monaden für gleichbedeutend mit den Atomen der alten Philosophie hielte. Sie bezeichnen ihm nicht untheilbare Körperchen, sondern Einheiten, welche in bestimmten Begriffen den Grund des Sinnlichen abgeben. Mit den Ideen des Platon haben sie die größte Ähnlichkeit, nur daß der Gedanke, welchen sie ausdrücken sollen, vorherschend darauf ausgeht die bestimmten Unterschiede oder die letzten Besonderheiten, welche wir im System unserer Begriffe anzunehmen haben, zu bezeichnen. In diesem Sinne setzt Bruno ausdrücklich das untheilbare Kleinste der Natur dem sinnlich Kleinsten entgegen, wie die Idee der sinnlichen Erscheinung [3]. Auch eben so unbestimmt, wie von

1) Ib. p. 23. Principium et fundamentum errorum omnium tum in physica, tum in mathesi est resolutio continui in infinitum. Nobis vero probatur tum naturae, tum artis verae resolutionem — — descendere in atomum, — — modum ullum a rebus non esse constitutum, nisi ad certarum specierum particularium naturam respicienti.

2) Ib. p. 10; de l'infin. p. 13.

3) De tripl. min. p. 38.

Platon die Idee, wird von Bruno das Atom genommen. Selbst in vergänglichen Erscheinungen, wenn sie nur einer begriffsmäßigen Auffassung zugänglich sind, findet er das Atom wieder. Dem Grammatiker ist die Sylbe, dem Dialektiker der Satz, dem Dichter der Versfuß ein Atom [1]). Bruno will hierdurch darthun, daß wir die Gegenstände in wissenschaftlicher Auffassung nicht willkürlich zerschneiden dürfen, sondern im untheilbaren Zusammenhang ihrer Glieder bewahren müssen. In einem höhern Sinne aber sind ihm die Atome der Natur die Substanzen, welche als untheilbare Einheiten durch eine Menge von Erscheinungen hindurchgehn [2]). In diesem Sinne sind die Seelen, die Weltkörper und die Weltsysteme Monaden; obgleich wir Glieder derselben unterscheiden können, sind sie doch von Natur zusammengehörig und dürfen nicht getrennt werden, wenn man sie ihrer Wahrheit nach erkennen will, wie schon Nicolaus Cusanus bemerkt hatte; in diesem Sinn wird auch Gott die Monade der Monaden genannt [3]). Jede Substanz ist unauflöslich; nur die Accidenzen wechseln an ihr und sind dem Entstehn und Vergehn unterworfen. So ist unsere untheilbare Seele, durch welche wir sind, was wir sind [4]). Bruno denkt sich nun die Substanzen, aus welchen die Welt sich zusammensetzt, als unvergängliche Kräfte, welche

1) Ib. p. 74 sq.

2) De monade ep. dedic. fol. 4. b. Monas est enim individua rei substantia.

3) De tripl. min. p. 75.

4) Ib. p. 13. Rerum substantia minime — dissolubilis. — — Quare solum per individuam animae substantiam sumus id, quod sumus.

in sich untheilbar sind, aber äußerlich sich entfalten und in ihrem Werden alle Arten des Seins annehmen. Diese Substanzen, wie sie in der Welt ihre bestimmte Stelle finden und im Raume sind, denkt sich Bruno auch als unauflösliche Körper [1]), und hierin nähert sich seine Ansicht am meisten der Atomenlehre der Alten. Aber diese untheilbaren Körper, welche er annimmt, sind doch eigentlich keine Körper, sondern lebendige Kräfte, welche ihre Figur und ihre Accidenzen wechseln. Von innen aus sich bewegend und gestaltend haben sie ein geistiges Wesen und in diesem Sinn wird von Bruno auch behauptet, daß zwar alles seiner Substanz nach unsterblich sei, aber doch mehr das Geistige als das Körperliche [2]). Es drückt sich hierin der idealistische Gang seiner Lehre aus, nur daß dabei auch der Gedanke fest gehalten wird, daß alles, so wie es in innerer und geistiger Kraft gegründet ist, so auch in der räumlichen Ausdehnung der Welt körperlich sich darstellen muß. Die Materie des Geistigen und die Materie des Körperlichen unterscheiden sich nur wie Arten derselben Gattung, wie Löwe und Mensch; im Körperlichen findet sich nur das in einer bestimmten Form zusammengezogen, was in der geistigen Kraft, aus welcher diese Form hervorgeht, unentwickelt enthalten

1) De l'infin. p. 72. Li primi corpi indivisibili, de' quali originalmente è composto il tutto.

2) Cena p. 167; de la causa p. 273. Più altamente individuo è quello, che ha tutto l'essere naturale, più altamente quello, che ha tutto l'essere intellettuale, altissimamente quello, che ha tutto l'essere, che può essere. Die Verwandtschaft der Monaden Bruno's mit den Leibnizischen Monaden kann man nicht verkennen.

ist [1]). Die Monade Bruno's ist ihm ein Punkt, welcher an sich untheilbar ist, aber im Raum seine bestimmten Beziehungen zu andern Dingen annimmt und daher als Körper sich ausdehnt [2]).

Die weitere Ausführung dieser Lehre schließt sich an den Gedanken an, welchen wir in der Periode der Wiederherstellung der Wissenschaften allgemein verbreitet finden, daß nemlich alle Natur belebt ist. Dieser Gedanke gewinnt durch die Monadenlehre Bruno's nur noch eine besondere Beziehung zu dem individuellen Leben. Nicht allein das allgemeine Leben der Weltseele will er zur Anerkennung bringen, sondern auch jedem besondern Wesen, jedem Punkte der Natur ein eigenes Leben gewinnen. Daher streitet er gegen die Lehre der Peripatetiker, welche die Bewegung der Gestirne von den Sphären, an welche sie geheftet sind, abhängig machen wollte. Die Gestirne haben vielmehr ihr eigenes Leben, ihre eigene Bewegung, ihren eigenen Geist [3]). Die Erde, welche er, ein eifriger Anhänger des Copernicus, als Gestirn betrachtet, ist natürlich nicht weniger belebt. Der Begriff, welchen er von der Materie hat, läßt ihn überall Leben erblicken bis zu den Steinen herab, weil alles von innen heraus

---

1) De la causa p. 271 sq. Tutta la differenza dipende da la contrazione a l'essere corporea e non essere corporea.

2) De tripl. min. p. 134. Ex monade nostra, quae est punctus, in propagandam multitudinem suo contendimus ordine. Ubi monas ab esse absoluto evaserit alicubi sita monas, heic quidem atomum corpus, heic vero punctus. Es folgen darauf ähnliche Constructionen der Linie, des Dreiecks, des Cirkels, wie sie schon Nicolaus Cusanus gegeben hatte.

3) De innumer. p. 284.

sich bildet und in beständiger Verwandlung ist [1]. Von einem untheilbaren Mittelpunkte aus wirkt in jedem Dinge die Natur. Wie klein etwas sein möge, so regt sich doch Leben in ihm, der Substanz nach, wenn auch nicht der Wirklichkeit nach. Der Tisch, das Glas tragen in sich Lebenskeime, wenn auch nicht als Tisch oder Glas, so doch als zusammengesetzt aus natürlichen Materien, welche nur die Gelegenheit erwarten ihre Kräfte auszubreiten und zum Leben der Pflanze oder des Thieres sich zu entwickeln [2].

Die Seele aber ist das allgemeine Princip der Bewegung in den Dingen. Ohne sie würde keine Bewegung sein können; denn sie belebt alles. Sie bewegt sich selbst im weitesten Sinne des Wortes [3]. Die Geburt der lebendigen Dinge erscheint nun dieser Lehre nur als Ausdehnung der individuellen Substanz von ihrem Mittelpunkte aus, der Tod als Zusammenziehung derselben auf ihren Mittelpunkt [4]. Es wird hierbei überall der Einfluß des einen auf das andere Ding vorausgesetzt. Nur unter günstigen Umständen kann die Monade zum wirklichen Leben sich ausdehnen und die äußere Materie an sich ziehen, durch welche sie ihren Leib gewinnt und in ihm ihre belebende Kraft beweist. Daher sollen auch

---

1) Ib. p. 487 sqq.; 495 sqq.; summa term. met. p. 496 sq.

2) De la causa p. 241. Tutte le cose hanno in se anima, hanno vita, secondo la sostanza e non secondo l'atto et operazione. Ib. p. 252.

3) De innumer. p. 427.

4) De tripl. min. p. 13. Nativitas ergo est expansio centri, vita consistentia sphaerae, mors contractio in centrum. La cena p. 167.

die Gestirne unter einander in gegenseitiger Thätigkeit erzeugen, wie andere lebendige Wesen [1]). Unser Leib ist in einem beständigen Wechsel der Materien, welche ihm angehören; nur dieselbe Gestalt erneuert sich ihm beständig durch äußere Einflüsse und innere Kraft. So ist es mit allen lebendigen Wesen, deren Körper zusammengesetzt ist. Ihr Leib besteht aus verschiedenen Materien, deren kleinste Theile selbst wieder als lebendige Wesen angesehn werden müssen [2]). Hiernach besteht das Leben der Dinge darin, daß sie andere Dinge an sich heranziehn, ordnen und verarbeiten, sie gleichsam ihrem Dienst unterwerfen. Es ist ein Wechsel der Herrschaft und der Dienstbarkeit, in welchem die Dinge die Materie ihres Leibes sich aneignen und wieder andern Dingen als Materie ihres Leibes sich unterwerfen [3]). Die Seele ist hiernach die Centralmonade, welche von innen heraus die Zusammensetzung des Leibes zur Eintracht und Übereinstimmung der Theile bringt; weit davon entfernt, daß sie die Wirkung des Leibes wäre, bildet sie vielmehr den Leib, indem sie Herrschaft über seine Theile gewinnt und alle Materie seiner Glieder gestaltet und gebraucht [4]). Hiernach ist

---

1) De innumer. p. 518 sq.

2) De l'infin. p. 72 sq.; la cena p. 166 sq. Essendo che ogni cosa participe di vita molti et innumerabili individui vivono non solamente in noi, ma in tutte le cose composte.

3) De tripl. min. p. 13; la cena p. 191. Così tutte cose nel suo geno hanno tutte vicissitudini di dominio e servitù, felicità et infelicità, di quel stato, che si chiama vita e quello, che si chiama morte, di luce e tenebre, di bene e male. Auch hieran schließt sich die Leibnizische Lehre an.

4) Spaccio p. 112 sq.

auch nur ein Gradunterschied zwischen Leib und Seele, indem in ihrer Wechselwirkung untereinander die Seele nur das vorherschend thätige, der Leib das vorherschend leidende ist. Doch sieht Bruno beide auch als die äußersten Enden in diesem Gegensatze der weltlichen Dinge an und findet daher eine Schwierigkeit darin beide mit einander unmittelbar zu verbinden. Den Lebensgeist läßt er die Vermittlung übernehmen [1]). Er erkennt hiermit ein Problem an, welches in der Philosophie seiner Zeit hervorgetreten war, mit seiner idealistischen Ansicht aber nur in lockerem Zusammenhange steht.

Diese allgemeinen Grundsätze über das Dasein und Leben der weltlichen Dinge wendet nun Bruno vorherschend zur Ausbildung einer physischen Weltansicht an. Dies bezeugen alle seine Schriften. Daher kommt es, daß Natur und Welt ganz gewöhnlich ihm dasselbe bedeuten, daß er das Dasein der Welt von der nothwendigen Wirksamkeit Gottes ableitet und überall die Nothwendigkeit des Geschehens hervorhebt. Eben deswegen ist auch sein Streit hauptsächlich gegen den Aristoteles gerichtet als gegen den Beherscher der Physik seiner Zeit. Er streitet gegen sein Weltsystem, an dessen Stelle er das Copernicanische empfielt, daher auch gegen die vollkommene mathematische Figur der Kugel und gegen die vollkommene mathematische Bewegung im Kreise, welche er als leere Phantasien verspottet, weil in der Natur weder eine vollkommene Kugel noch ein vollkommener Kreis ge-

1) L. 1.; de l'infin. p. 99; de innumerab. p. 428; de monade p. 42.

funden werde[1]). Damit fällt denn auch der Gegensatz zwischen der ätherischen und der sublunarischen Region der Welt[2]). Eben so wenig gesteht er den Gegensatz zwischen schweren und leichten Körpern zu, weil kein Körper schlechthin leicht oder schwer sei, sondern der Fall und der Flug der Körper nur davon abhänge, daß ein jedes Ding der Welt die passende Stelle für seine Erhaltung suche[3]). Deswegen kann auch die Lehre des Aristoteles von den vier Elementen nicht bestehn. Doch greift sie Bruno nicht so heftig an als die vorher erwähnten Lehren. Die alten Elemente sollen nicht schlechthin beseitigt werden; ihre Unterscheidung hat aber nur eine logische, keine physische Bedeutung[4]) und daher läuft die alte Elementenlehre auch neben den abweichenden Lehren Bruno's einher. Man wird hieraus abnehmen können, daß Bruno zwar entschieden auf eine Umgestaltung der Physik ausgeht, aber dabei doch nicht in so sicherer Bahn sich bewegt, daß er gründlich mit der alten Physik sich auseinandersetzen könnte.

In der That, untersuchen wir das, was er Neues an die Stelle des Alten zu setzen sucht, so werden wir finden, daß es meistens auf seine metaphysischen Begriffe hinausläuft, und wo es über dieselben hinausgeht, nur die phantastischen Vorstellungen der Platoniker oder anderer Physiker seiner Zeit ziemlich bunt durch einander mischt. Er empfielt zwar das Copernicanische Weltsystem,

1) La cena p. 163.
2) De l'infin. p. 57 sq.
3) La cena p. 188.
4) De l'infin. p. 59; 97.

bleibt aber dabei an den Gedanken des Nicolaus Cusanus haften. Ihm kommt es auf die Unendlichkeit der Welt an, in welcher Mittelpunkt und Umkreis überall zusammenfallen [1]). Seine unzähligen Welten, welche er annimmt, unzählig nicht allein für uns, sondern schlechthin, lassen gar keine bestimmte Vorstellung von dem Systeme der Welt zu. Der Gedanke an diese unbestimmte Vielheit führt nur dazu die Bewegung als ein völlig relatives zu fassen [2]). Zu einer bestimmten Auffassung, ohne welche er doch nicht fortkommen kann, führt ihn erst der Gegensatz, welchen er in der Welt herschend findet. Sonne und Erde sind einander entgegengesetzt, doch gewissermaßen wie Mittelpunkt und Umfang. Er erblickt darin den Beweis, daß alles in der Natur durch Zwietracht und Eintracht bestehn müsse [3]). Hieran schließt sich nun auch die Lehre von den Elementen an. Sie kommt im Wesentlichen mit dem überein, was Telesius und Patritius über diesen Gegenstand in Anregung gebracht hatten, wenn man absieht von einigen Unterschieden, welche bei der phantastischen Auffassung des Ganzen wenig austragen können. Das Allgemeine in der Natur vertritt ihm der Aether, welcher alle Elemente umfaßt und durchdringt. Bruno setzt ihn in Wahrheit der Materie gleich, indem er ihn als das Subject aller Qualitäten betrachtet, welches selbst ohne Qualität ist. Er betrachtet ihn auch wie den Raum, indem er an die Platonische Lehre von der Einerleiheit der Materie und des Raumes erinnert,

1) La cena p. 163; de innumer. p. 275; 287 sqq.
2) De l'infin. p. 57.
3) Ib. p. 66.

weil er allen Qualitäten Raum geben soll. Sofern er einen Theil der zusammengesetzten Dinge bilde, werde er auch Luft, sofern er die Verbindung der festen Theile organischer Wesen vermittele, Lebensgeist genannt [1]). Diesem allgemeinen Elemente setzt er nun zwei andere Elemente von bestimmter Beschaffenheit entgegen, welche selbst unter einander im Gegensatz stehen, aber doch nie rein im Gegensatz einander entgegentreten, sondern sich gegenseitig mäßigen, so daß jedes Ding nur vorherschend das eine oder das andere Element ist. Das eine ist das Feuer, der Träger der Wärme und des Lichts, das andere das Wasser, der Träger der Kälte und der Finsterniß. Die Erde dagegen ist kein Element; sie ist Wasser, was sich in ihrer Cohärenz zeigt. Denn das Wasser betrachtet er als den Grund der Cohärenz der Körper, während das Feuer alles aus einander treiben und verflüchtigen soll [2]). Die beiden besondern ordnet er natürlich dem allgemeinen Elemente unter. Daher ist das Feuer nur eine durch die Reibung des Himmels entzündete Luft und das Wasser nur die Materie, welche in der Zusammenhaltung ihrer Theile sich verdichtet hat. Der allgemeine Himmel umfaßt so Sonne und Erde, von welchen jene vorherschend Feuer, diese vorherschend Wasser, jene mehr thätig, diese mehr leidend ist [3]). Aus dem Zu-

---

1) De l'infin. p. 32; 66; 99 sq.; la cena p. 177; de innumer. p. 319 sqq.

2) De l'infin. p. 63; de innumer. p. 495; 526.

3) De monade ep. dedic. fol. 5. a; la cena p. 174; de l'infin. p. 52; 55 sq.; 60. Mit der Zurückführung des Feuers auf den Aether hängt es zusammen, daß der Lebensgeist Feuer sein soll,

sammenwirken dieser Gegensätze geht der Wechsel aller Naturerscheinungen hervor; jede dient dem Ganzen und zeigt sich an der Stelle, wo es ihr und dem Ganzen am besten ist zu sein.

Nach dieser Naturansicht ist der Wechsel der Dinge eine Nothwendigkeit ohne Ende. Tod und Leben der Dinge wechseln mit einander in dem Hasse und der Liebe der Gegensätze; das Böse kann nicht ohne das Gute, das Gute nicht ohne das Böse sein. Wo in einem Lande das Beste ist, da muß auch das Schlechteste sein [1]. Das Böse ist zwar nicht Absicht der Natur; es kann aber nicht fehlen; es geschieht nur unwillkürlich im Streite der Lebensgeister [2]. Die Natur sucht überall das Beste, was unter den vorhandenen Umständen erreicht werden kann; der Streit aber ist nothwendig zur Erhaltung des Lebens. Innerlich treibt der Instinkt zum Guten und jede Bewegung, welche nicht auf das Gute und den Zweck ausgeht, geschieht nur gewaltsam [3]. Von diesen Grundsätzen ausgehend will Bruno auch keinen Kreislauf in der Natur zugeben, vielmehr soll durch das Werden der Dinge immer Neues erzeugt werden, damit alle Dinge alles werden. Die Zeiten ändern sich und können niemals dasselbe zurückführen [4]. Aber nur im Kampf entgegengesetzter Kräfte erzeugt sich das Neue. Das ist die Lust der

---

eine eingeborne Wärme, welche jedoch vom Feuer der Sonne verschieden sei. De innumer. p. 539; 541; 546.

1) De la causa p. 222.

2) De gli eroici fur. p. 333.

3) La cena p. 187.

4) De innumer. p. 319; de la causa p. 291.

Natur, welche nur im Wechsel mit der Unlust entsteht. In ihm haben alle Dinge, so wie Leben und Seele, so auch Unsterblichkeit. Nur schwach deutet Bruno an, wie in diesem Leben der Dinge eine Vervollkommnung der unsterblichen Seele, eine Sammlung von Kenntnissen in ihrer Wanderung durch die Welt gewonnen werde [1]).

Es liegt hierin angedeutet, daß Bruno mit seiner Physik eine ethische Betrachtung der Dinge verbindet [2]), aber auch daß diese von jener beherscht wird. Daher werden auch Verstand und Wille mit Feuer und Wasser, mit Sonne und Erde verglichen; jene sind dasselbe in der kleinen, was diese in der großen Welt [3]). Physische Bewegung und Bewegung des Willens sind gleicher Bedeutung [4]), so wie in Gott Wille und Nothwendigkeit nicht unterschieden sind. Das Niedere und das Höhere sind in der Seele eins und diese Unterschiede hängen nur von der Verschiedenheit der Wirkungen ab, welche die Seele in Beziehung auf ihre Umgebungen annimmt [5]). Doch weiß Bruno den Werth des verständigen Willens zu schätzen, welcher nicht blind durch Instinkt oder durch göttliche Eingebung getrieben wird, sondern eigener Grund und wirksamer Künstler des Guten ist [6]). Wenn wir

---

1) Cabala p. 281.

2) Eine Einleitung zu seiner Moral soll der spaccio geben. Spaccio p. 109 sqq. Die Ausführung findet sich in den eroici furori.

3) De gli eroici fur. p. 411.

4) De innumer. p. 553. Animal totum suo motu regitur voluntario vel naturali, vel qui unus est pariter naturalis et voluntarius.

5) De gli eroici fur. p. 349.

6) Ib. p. 329 sq.

seine ethischen Grundsätze beurtheilen wollen, so wird es darauf ankommen zu sehen, wie er diesen Vorzug des vernünftigen Handelns mit seinen physischen Lehren zu vereinen weiß.

Von dem Zwecke der Philosophie schließt er die praktische Wirksamkeit nicht aus. Die Philosophie wird an ihren Früchten sich erweisen müssen; sie soll eine Mitwirkerin der Natur sein, die Gesetze, die Sitten der Menschen bessern und im letzten Zweck ein seliges und göttliches Leben hervorbringen [1]). Indem aber die Philosophie mit der Natur zu wirken uns antreiben soll, ruft sie uns zur Arbeit in der Entwicklung unserer Kräfte auf. Daher ist es nicht die Muße oder der Stand der Unschuld, was wir suchen sollen. Unschuld ist nicht Tugend; unsere Glückseligkeit soll nicht in der Ruhe bestehn; unser Verstand und unsere Hände sind uns gegeben, damit wir von unsern Bedürfnissen getrieben die Herrschaft über die Natur erringen, Wissenschaften und Künste im Wachsthum erhalten. Daher tadelt Bruno das müßige Leben geistlicher Beschaulichkeit. Nicht in der Beschauung soll der Mensch leben ohne Arbeit der Hände, aber auch eben so wenig in der Arbeit der Hände sich abmühen ohne Betrachtung des Verstandes [2]). Eben so sollen auch Wille und Verstand in Gemeinschaft arbeiten, der eine nicht ohne den andern.

---

1) La cena p. 138; de la causa p. 259.

2) Spaccio p. 202 sqq. E per questo ha determinato la providenza, che vegna occupato ne l'azione per le mani e contemplazione per l'intelletto; di maniera che non contemple senza azione e non opre senza contemplazione.

Man würde hierin eine sehr verständige Schilderung unseres weltlichen Lebens erblicken können, so wie sie aus einer Überlegung über unsere natürlichen Anlagen und die uns beiwohnenden Kräfte unserer Seele hervorgeht. Aber Bruno stellt noch weitere Betrachtungen über unsern Verstand und unsern Willen in Verhältniß zu unserm Zweck an. Der Verstand besteht in der Ruhe. Er ist die vollkommenste Wirkung, gleichsam der letzte Abschluß, welchen das Wesen hervorbringt, indem es das Leben aus sich entwickelt und den Gipfelpunkt des Lebens erreicht [1]). In diesem findet nun Bruno die Ruhe mit der Bewegung vereinigt, die Lust mit der Arbeit. Er billigt in diesem Sinne die Lehre des Epicur, welche die höchste Tugend in der Überwindung des Schmerzes und der Affecte erblicke; unter der Stärke der Liebe zum höchsten Gut fühlen wir sie nicht mehr, obgleich wir in der Bewegung der Arbeit verharren [2]). Dies ist der heroische Geist, die heroische Liebe, zu welcher uns Bruno aufrufen möchte. Da sollen wir dem gewöhnlichen Leben absterben, die sinnliche Bewegung, in welcher wir sind, überwunden haben; da leben wir im Reiche des Verstan-

---

1) De gli eroici fur. p. 317. L'opra d'intelligenza non è operazion di moto, ma di quiete. De monade p. 41. Essentia — — vitam parit, ut deinde excellentissimus vitae effectus vel etiam vitae prima species exstet intelligentia.

2) De gli eroici fur. p. 366 sq. Non stima vera e compita virtù di fortezza e constanza quella, che sente e comporta gl'incommodi, ma quella, che non sentendoli li porta; non stima compito amor divino et eroico quello, che sente il sprone, freno o rimorso o pena per altro amore, ma quello, ch'a fatto non a senso de gli altri affetti.

des das Leben der Götter. Da soll der Jäger nach Wahrheit selbst Object seiner Jagd werden, sich zurückziehen in sich, sich besinnen, daß er die Wahrheit in sich trägt, in sich die wahre Monade schauen, die Quelle aller Zahl, wenn auch nicht in vollkommenem Lichte, in ihrem Wesen, doch in ihrem Werden, welches ihr ähnlich und ihr Bild ist [1]). Da sollen wir des Einen theilhaftig werden, in welchem wir leben und sind, welches alles umfaßt und das höchste Gut ist [2]). Klingen nun hier nicht doch die Töne wieder, welche uns von der Welt zurückrufen wollen zur Beschauung unseres Innern? Nur noch mistönender klingen sie hier, wo wir beständig daran erinnert werden, daß wir der natürlichen Bewegung der Dinge uns doch niemals entziehen, daß wir in einem unendlichen Flusse der Zeit ihr unterworfen bleiben, daß wir im heroischen Aufschwung unseres Geistes sie nur vergessen, uns darüber täuschen können, als wenn sie nicht wäre. Bruno hört nicht auf den Kampf dieser Welt zu beklagen. In Thränen sucht das Herz seine Befriedigung und nur in Thränen zündet es das Feuer an, welches die Liebe des Schönen in ihm erweckt. Auch die Götter finden ihre Sättigung nur in der Bewegung und in der Berührung, aber nicht in der Durchdringung des höchsten Gutes; Ruhe und Begreifen der vollkommenen Wahrheit ist ih-

---

1) Ib. p. 341. Qua finisce la sua vita secondo il mondo pazzo, sensuale e fantastico e commincia a vivere intellettualmente, vive vita de' dei. Ib. p. 408. Vede — — la monade — — e se non la vede in sua essenza, in assoluta luce, la vede nella sua genitura, che l'è simile, ch'è la sua imagine.

2) De la causa p. 292.

nen nicht gestattet. Nur in gewisser Weise findet alles seine Sättigung [1]). Eine volle Befriedigung unseres vernünftigen Bestrebens ist uns im unaufhörlichen Werden dieser Welt nicht gestattet. Daher findet Bruno auch, daß wir mehr zum Handeln als zum Erkennen bestimmt sind, daß der Wille, wenn er auch ohne den Verstand nicht wollen kann, doch unsern Verstand beherscht und zum Herscher über alle unsere Seelenkräfte gesetzt ist. Er ist stärker als der Verstand, weil das höchste Gut, die göttliche Schönheit mehr von uns geliebt als begriffen wird und weil der Wille den Verstand bewegt, damit er ihm leuchte [2]).

So endet auch dieser Zweig des neuern Platonismus mit einem phantastischen Ideal. Die heroische Seele, welche Bruno sich zueignen möchte, kann uns nur an die mystischen Lehren des Mittelalters erinnern. Im Anschauen des Einen, welches in uns waltet, sollen wir da uns getröstet finden über das Trübsal der Arbeit, in welcher wir dem Wechsel unterworfen leben, indem wir die Wirklichkeit und Wahrheit dieses Wechsels vergessen. Die vorherschende Neigung Bruno's zur Physik konnte

---

1) De gli eroici fur. p. 417. Hanno la sazietà come in moto et apprensione, non come in quiete e comprensione, non son satolli senza appetito, nè sono appetenti senza essere in certa maniera satolli.

2) Ib. p. 317; 339. L'operazion de l'intelletto precede l'operazion de la voluntade, ma questa è più vigorosa e efficace, che quella, atteso che a l'intelletto umano è più amabile che comprensibile la bontade e bellezza divina, oltre che l'amore è quello che muove e spinge l'intelletto a ciò che lo preceda come lanterna.

seiner Betrachtung des sittlichen Lebens nicht günstig sein; aber sie schlägt auch zum Nachtheil seiner allgemeinen wissenschaftlichen Bestrebungen aus, indem er uns keinen andern Trost bieten kann als nur in der Abstraction von der Wirklichkeit unseres Lebens. Wie sehr auch Bruno auf physische Gedanken drang, welche die Täuschungen der Phantasie und der logischen Abstractionen meiden sollen, er wird doch zuletzt einer ähnlichen Täuschung zur Beute. Unser Verstand kommt in der unaufhörlichen Bewegung der Dinge eben so wenig zur Ruhe als unser Wille. Von den zufälligen Accidenzen, den Bewegungen der Substanz muß er absehn um in dem Wandel der Dinge doch nur das Bild des Wahren zu erblicken.

Wir müssen es der Lehre Bruno's nachrühmen, daß sie mit größerer Entschiedenheit und Umsicht als ihre Vorgänger den Weg der Naturforschung uns angewiesen hat um zur Erkenntniß der Wahrheit vorzubringen. Darin beruht sein Verdienst die Unendlichkeit der Welt im Größten wie im Kleinsten gelehrt zu haben, gezeigt zu haben, daß auch in der Materie eine Kraft und ein Bild Gottes ist, daß wir auch im Körperlichen untheilbare Einheiten anzunehmen haben, welchen Für-sich-sein und inneres Leben zugestanden werden müsse. Zwar ist er fast in allen diesen Lehren dem Nicolaus Cusanus gefolgt; aber seine Abweichungen von seinem Vorgänger bezeichnen den selbständigen Geist, welcher mit richtiger Einsicht in die Zwecke der neuern Wissenschaft verfuhr. Der Lehre seines Vorgängers, daß der unbeschränkte Gott auch nur Unbeschränktes hervorbringen könne, gab er dadurch größern Nachdruck, daß er auch die Unendlichkeit der Welt

behauptete. Die Lehre, daß alles in allem sei, troß der Verschiedenheit der Dinge, erweiterte er durch seine Lehre von den Monaden, indem er auch im Kleinsten Bestimmtheit und Unendlichkeit nicht vermissen wollte. So hat er dahin gestrebt die Natur als ein Werk sich zu denken, welches seines unendlichen Schöpfers würdig ist. Aber er gerieth über dieses Bestreben auch in den Irrthum das Unendliche mit dem Unbestimmten zu verwechseln und die Unendlichkeit der Welt nicht in ihrer Vollkommenheit, sondern in den Formen ihrer Erscheinung, in der unbestimmten Dauer und in der unbestimmten räumlichen Ausdehnung zu suchen. Hierdurch läßt er an die Formen der Naturerscheinung sich binden und wird in seinem Gedanken einseitig dem physischen Leben zugewendet, wärend er die ethischen Zwecke des Lebens nicht zu befriedigen weiß. Da mag er nun wohl einsehn, daß jedes Ding in seiner eigenen Kraft sich entwickeln muß um zu seiner Vollkommenheit zu gelangen, daß die Unschuld des Paradises nicht die vollendete Tugend sein kann, die wahre Bedeutung des Werdens der weltlichen Dinge entgeht ihm doch. Er unterwirft es der Nothwendigkeit eines physischen Triebes ohne Maß und Ziel. In dem Kampfe der Gegensätze, in welchem Siege und Niederlagen sich folgen, in welchen doch nie die Einheit des Ganzen aus der unendlichen Zerstreuung sich zu sammeln weiß, vermag er kaum die Möglichkeit eines stetigen Fortschreitens in der Entwicklung der Dinge zu fassen. Daher erscheint ihm alles endliche Dasein der weltlichen Dinge doch nur wie ein Schatten und er geräth in die Gefahr der pantheistischen Schwankungen, in welchen wir ihn hin und her wogen sehen.

Fünftes Kapitel.

Ausgang der Aristotelischen Schule in Italien.

Auch im Verlauf des 16. Jahrhunderts zeigte sich in Italien das Bestreben die Lehren des Aristoteles in einem Sinn zu fassen, welcher von den Lehren der Platoniker nicht sehr weit sich entfernt hielt. Die Aristoteliker und Platoniker dieser Zeit unterscheiden sich im Allgemeinen fast nur dadurch, daß diese einen kühnern, phantastischern Schwung nahmen, wärend jene mehr geregelte Bahnen zu gehn suchten. Dies zeigt sich nicht allein in ihren Systemen, sondern auch in ihrer Haltung gegen Schule und Kirche. Die Aristoteliker schlossen sich meistens an die Reform des Katholicismus an und standen an der Spitze des geregelten Unterrichts. Wenn daher die Platoniker von den Aristotelikern auch den Glanz des Äußern und den stürmischen Anlauf voraus hatten, so wußten doch diese bei weitem mehr des ruhigen Fortgangs sich zu bemächtigen. Auch das Übergewicht, welches Aristoteles in den einzelnen Untersuchungen der Physik behauptete, gab den Anhängern seiner Lehre große Vortheile für eine allmälige Entwicklung der Naturkenntniß an die Hand.

1. Andreas Cäsalpinus.

Unter den Italienischen Peripatetikern des 16. Jahrhunderts hat keiner einen größern Namen als Cäsalpi-

nus. Zu Arezzo 1519 geboren hatte er eine umfassende Bildung in der Gelehrsamkeit seiner Zeit erworben. Mit der alten Litteratur war er vertraut. Die Aristotelische Philosophie, welche er in ihrer Reinheit wiederherzustellen suchte, erschien ihm als die höchste Blüthe der alterthümlichen Wissenschaft, welche durch das Bemühn der frühern Philosophen, besonders des Platon, erst erreicht worden sei. Er lehrte sie zu Pisa viele Jahre und verband mit ihr die Medicin, welche er vortrug und ausübte, und die Naturwissenschaft, welche er in mehrern Zweigen mit Glück weiterzubringen strebte. Der Pflanzengarten, welcher unter seiner Aufsicht gedieh, veranlaßte ihn die erste systematische Botanik zu schreiben, welche von seinen Nachfolgern nicht unbeachtet geblieben ist. Ein ähnliches Werk führte er für die Ordnung der Mineralien aus. Die Untersuchungen über den Blutumlauf, welche seine Zeitgenossen begonnen hatten, werden von ihm in einer Weise erwähnt, daß viele in seinen gelegentlichen, aber wiederholten Äußerungen die Theorie Harvey's deutlich vorgebildet zu finden geglaubt haben. In der Medicin war er ein Gegner Galen's, welcher ihm zu materialistisch zu denken schien; der geistigern Auffassungsweise des Hippokrates schenkte er seinen Beifall. Seine Weise die Lehre des Aristoteles zu deuten verbreitete sich über Italien und fand auch in Deutschland, welches er besucht hatte, warme Anhänger, wurde aber auch hier von Nicolaus Taurellus heftig angegriffen und des Atheismus beschuldigt. In Italien fand man seine Philosophie, welche dem Urtheil der katholischen Kirche sich unterwarf und selbst in der Naturlehre Raum für das

Wunder suchte, im Einklang mit der orthodoxen Theologie. Noch in seinem hohen Alter wurde er von Clemens VIII. nach Rom berufen und zu seinem Leibarzt ernannt. Er lehrte hier bis zu 1603, dem Jahre seines Todes.

Die Untersuchungen des Cäsalpinus schließen sich hauptsächlich an die allgemeinsten Fragen der Aristotelischen Philosophie an; auf Einzelnes geht er nur beiläufig ein. Von der gewöhnlichen Lehre der frühern Aristoteliker weicht er bedeutend ab, nicht in demselben Grade von der Naturansicht, welche in seiner Zeit sich zu verbreiten angefangen hatte. Seine Hauptschrift, die peripatetischen Untersuchungen [1]), ahmt dem gedrängten Stile des Aristoteles nach, und da er überdies durch die Schwierigkeiten, auf welche er stößt, zu sehr feinen Unterscheidungen geführt wird, bietet das Verständniß seiner Lehren große Hindernisse dar.

Der Gegensatz zwischen Form und Materie bildet den Mittelpunkt seiner Untersuchungen. Er schließt denselben an die allgemeinen logischen Gesetze an. In unserm Denken gehen wir vom Allgemeinen aus, entweder von allgemeinen Grundsätzen des Verstandes oder von einer allgemeinen Vorstellung, welche wir durch die Sinne vom Gegenstande empfangen haben. Dies Allgemeine ist aber nur ein verworrenes Ganzes; es wird durch Induction von uns erkannt, welche wie in einem natürlichen Proceß die Ähnlichkeiten der Dinge erkennen läßt. Erst nachher

1) Ich gebrauche die zweite Ausgabe: Andreae Caesalpini Aretini quaestionum peripateticarum lib. V, welcher daemonum investigatio peripatetica und 2 medicinische Abhandlungen angehängt sind. Venet. 1593. Die Dedication ist von 1569.



lernen wir unterscheiden und gelangen durch die Eintheilung zur Erkenntniß der Unterschiede und zu einer deutlichen und bestimmten Einsicht in die Natur der Dinge. Diese Methode der Eintheilung empfielt uns Aristoteles, wenn er fordert, daß wir vom Allgemeinen zum Besondern fortschreiten sollen. Aber die Eintheilung dient alsdann wieder zur Begriffserklärung, indem die Unterschiede uns auf das Allgemeine zurückverweisen, in welchem sie gefunden worden sind, und dadurch sie als Theile des Begriffs erkennen lassen. Daher empfielt Aristoteles auch vom Besondern zum Allgemeinen aufzusteigen. So haben wir zwei Methoden in unsrem Denken zu verfolgen, das Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besondern und das Aufsteigen vom Besondern zum Allgemeinen. In beiden Methoden herscht aber doch derselbe Zweck, nemlich das Ganze, welches uns anfangs nur in verworrener Weise bekannt ist, durch seine bestimmten Theile kennen zu lernen. Hierauf allein zweckt die Methode des Aristoteles ab. Das unbestimmte Ganze sollen wir durch genauere Unterscheidung zu einem bestimmten Ganzen uns erheben [1]). Wir werden hierin den systematischen Naturforscher wiedererkennen. Die wissenschaftliche Untersuchung geht ihm auf die Definition aus. Der Beweis

---

1) Quaest. perip. I, 1. Triplici ergo progressu — — perfectionem attingimus, inductione scilicet, divisione, definitione. — — Idcirco aliquando ex universalibus in singularia procedimus, scilicet in divisione, aliquando e contra e singularibus in universalia, in definitione scilicet et inductione, ubique tamen a toto suo confuso ad partes et ad distincta procedimus tamquam a notioribus nobis ad natura manifestiora.

erscheint ihm nur als eine andere Weise das in der Definition Enthaltene unter einen neuen Gesichtspunkt zu stellen. Die Begriffserklärung giebt an, was die Substanz ist; der Beweis führt auf die Ursache zurück, warum die Substanz so ist, wie sie ist [1]). Daher findet Cäsalpinus die Aufgabe der Philosophie theils in der Erkenntniß der Substanzen, welche wir in der Natur zu unterscheiden haben, theils in der Zurückführung derselben auf ihre Ursachen. In jenem Punkte hält er sich an die nothwendigen Theile der Definition, welche ihn, wie wir sehn werden, auf Form und Materie führen [2]), von diesem Punkt ausgehend sucht er ein Princip des Beweises und der natürlichen Dinge zu finden.

Da nun die Eintheilung die Definition herbeiführen und das Wesen des Dinges bestimmen soll, so will er keine Eintheilung zulassen, welche nur an zufällige Eigenschaften sich anschlösse. Die Meinung, daß man zuletzt doch nur durch Accidenzen zu unterscheiden vermöchte, scheint ihm das ganze wissenschaftliche Geschäft zu zerstören. Der Unterschied allein genügt ihm auch nicht zur Eintheilung; vielmehr muß derselbe an den zu unterscheidenden allgemeinen Begriff sich anschließen. Auch will Cäsalpinus durch bloße Beraubung, durch verneinende Merkmale keine Erklärung zu Stande kommen lassen. Gegen die Zweitheilung der Platoniker erklärt er sich sehr lebhaft. Die Erfahrung, welche er in der Unterscheidung der Arten gewonnen hatte, läßt ihn die Mängel einer solchen gleichmäßigen Verfahrungsweise bei allen Begrif-

1) Ib. I, 2; 3 in.
2) Ib. I, 2 fol. 6. a.

sen ohne Unterschied nicht übersehn. Durch diese Erfahrung wird er auch wohl auf weniger strenge Regeln geführt, indem er mit dem Aristoteles für denselben Begriff mehrere Eintheilungen zuläßt, und verschiedene wesentliche Unterschiede für denselben Begriff gestattet [1]. Zwar gesteht er zu, das Einfache dürfte nur in einfacher Weise abgetheilt werden; aber den sinnlichen Dingen wohne eine große Mannigfaltigkeit bei; für sie dürfe man nicht die einfache Eintheilung erwarten [2]. Durch diese Beschränkung wird doch das Larere in der vorerwähnten Regel für seine Untersuchungen über die allgemeineren Begriffe unschädlich. Für sie fordert er, daß jede Definition aus der allgemeinen Gattung und dem besondern Unterschiede gebildet werden müsse und daß jene die Materie, dieser die Form des Gegenstandes bezeichne, nur nicht jene die erste Materie, denn eine jede Gattung, welche zur Begriffserklärung gebraucht werden könne, sei auch als ein Unterschied zu betrachten und könne daher nicht die unterschiedlose erste Materie sein [3]. Daraus ergiebt sich nun, daß Begriffserklärungen nur auf solche Dinge anwendbar sind, welche aus Materie und Form bestehen. Sie dienen zur Unterscheidung der Dinge und setzen daher die Materie voraus, an welcher die Verschiedenheit sich findet; denn daß nicht alles eins sei, bewirkt nur die Verschiedenheit der Materie [4].

---

1) Ib. I, 6 fol. 16 b sqq.

2) Ib. fol. 17. b.

3) Ib. I, 2 fol. 6. a; 6 fol. 18. a sqq.

4) Ib. I, 6 fol. 20. a; 7. fol. 24. b. Auferendo omnes conditiones materiae omnia unum fierent.

Hieraus ergiebt sich nun aber auch, daß die Methode unseres Denkens doch nicht über alles sich erstreckt. Wo keine Zusammensetzung der Materie und der Form ist, kann keine Definition gegeben werden. Der einfache Act, die reine Form ist daher unerklärbar [1]). Daß wir ein solches Gebiet des Unerklärbaren anzunehmen haben, ergiebt sich aus den allgemeinsten Bedingungen der Wissenschaft. Die Begriffserklärung führt uns auf ein Allgemeinstes, das Seiende, von welchem die Metaphysik handelt. Dies Allgemeinste läßt sich nicht erklären, weil es kein Allgemeineres hat, durch welches es erklärt werden könnte. Was von der Begriffserklärung gilt, haben wir auch vom Beweise anzuerkennen. Der Beweis setzt das Seiende voraus; daß Seiendes ist, kann aber nicht bewiesen werden, wie Aristoteles ausdrücklich lehrt, es müßte denn sein, daß aus der Unmöglichkeit des Gegentheils geschlossen werden sollte. Das allgemeine Seiende kann daher auch keine Ursache haben. Für alle wissenschaftliche Untersuchung ist nun einmal eine anfängliche Voraussetzung nöthig, von welcher die Untersuchung ausgehn muß. Diese Voraussetzung ist der Begriff des Seienden. Er wird durch die Induction gegeben als das zuerst Bekannte, welches der Verstand zuerst erkennt um von ihm aus weitere Forschungen anzustellen [2]). Cäsalpinus ist nur bemüht zu zeigen, daß diese erste Erkennt-

1) Ib. I, 6 fol. 20. a.

2) Ib. I, 3 fol. 9. b. In omnibus enim ipsum ens supponitur, non quaeritur. Hoc igitur est, quod intellectus ex sensibilibus inductione colligens primum omnium cognoscit, quo supposito et manifesto reliqua perquirit.

niß, weil sie unbewiesen und ohne Begriffserklärung ist, nicht etwa für eine Meinung oder sonst eine unvollkommnere Art des Denkens zu halten sei. Als die erste aller Erkenntnisse muß sie vielmehr die festeste sein. Als die Erkenntniß des Einfachsten ist sie das, wonach wir von Natur streben. Sie wird nicht sogleich erreicht; vielmehr sieht Cäsalpinus es für schwierig an zu ihr zu gelangen, indem er beachtet, daß wir nur durch lange Überlegung zu den Gründen der Wissenschaft kommen; aber unerreichbar ist die Erkenntniß des Einfachen nicht; wir müssen die Gründe der Wissenschaft zu erkennen im Stande sein; sonst würden wir nichts wissen können [1]). Die Induction leitet uns durch den Sinn zum Grunde der Wissenschaft; aber der Sinn giebt nur die Erregung zu seiner Erkenntniß ab. Denn durch den Sinn fassen wir zwar das ganze Besondere auf, aber ohne Unterscheidung; erst der Verstand unterscheidet die Theile, erkennt ihre Arten und gelangt dadurch zum Allgemeinen [2]).

An die Betrachtungen über die Form der Wissenschaft und ihr Princip schließt Cäsalpinus noch eine Folgerung an, von welcher er selbst gestehn muß, daß sie nicht allein mit der gemeinen Vorstellung, sondern auch mit ausdrücklichen Behauptungen des Aristoteles im Widerspruch stehe [3]). Er läßt sich dadurch nicht von ihr zurückhalten; denn in den Grundsätzen der Aristotelischen Philosophie scheint sie ihm deutlich zu liegen. Sie trägt eine auffallende Verwandtschaft mit den Lehren der Pla-

1) L. l.; ib. II, 9 fol. 46. b sq.
2) Ib. II, 7 fol. 39. b; 8 fol. 42. b.
3) Ib. I, 7 in.

toniker seiner Zeit an sich und schwerlich wird man leugnen können, daß diese einen Einfluß auf ihre Entwicklung gehabt haben. Weil er aber in dieser Lehre mit Sätzen des Aristoteles und mit andern Schwierigkeiten zu kämpfen hat, entwickelt er sie nicht ohne Umwege und legt ihren Zusammenhang mit seinen allgemeinsten Grundsätzen nur nebenbei vor.

Es ist die allgemeine Belebung der Natur, welche er behauptet. Er drückt sie in dem Satze aus, daß es keine andere Substanzen gebe außer lebendige Wesen und deren Theile. Zum Beweise beruft er sich auf die Sätze des Aristoteles, welche wir schon oft in diesem Sinne anführen hörten, daß jedes Ding nur durch die Thätigkeit, welche es übt, seine wahre Bedeutung habe, daß die Säge nur sofern sie schneidet, das Auge nur sofern es sieht, im eigentlichen Sinn ihren Namen führten, und schließt daraus, daß alle Dinge nur in Verbindung mit ihrem Ganzen in ihrer wahren Bedeutung erkannt werden könnten, weil sie ohne diese Verbindung ihre Thätigkeit nicht haben würden. Nun aber ist alles eines Zweckes wegen und das Werk des Ganzen, zu welchem alle Dinge gehören, ist sein Leben; das Ganze ist also als ein lebendiges Wesen zu betrachten und alle seine Theile, wenn sie in ihrer wahren Bedeutung aufgefaßt werden, müssen als Theile eines Lebendigen sich darstellen. Alles ist dem Himmel angeboren, welcher belebt ist und allen Theilen der Welt Leben mittheilt. Kein Theil kann von dem Leben des Ganzen getrennt und des Lebens beraubt werden, weil es kein Leeres giebt [1]. Vor-

1) Ib. I, 7 fol. 21. a sqq.

sichtiger jedoch als andere Philosophen seiner Zeit, will Cäsalpinus nicht behaupten, daß alle Substanzen an sich belebt sind und Seele haben, sondern er betrachtet viele Dinge nur als belebt, sofern sie als Theile der Welt gedacht werden[1]). Es ist dieser Unterschied nicht zu übersehen. Er gestattet dem Cäsalpinus Dinge in der Natur anzunehmen, welche ihre Bewegung nur von außen haben und daher nur den mechanischen Gesetzen unterworfen sind. Seine Naturlehre wird dadurch im Einzelnen der Untersuchung der mechanischen Ursachen zugewendet, obwohl sie im Allgemeinen nach den Zwecken der Dinge forscht und alles als ein Organisches zu erkennen strebt. Um Bedenklichkeiten gegen diese allgemeine Ansicht der Dinge aus dem Wege zu räumen, bemerkt er, daß Werke der Kunst nicht mit Recht Substanzen genannt werden, daß eben so wenig die Materie mit Recht Substanz heißen würde[2]). Die Elemente sind zwar an sich ohne Leben, aber sie haben ihre bestimmte Stelle im Organismus des Ganzen und nur an dieser Stelle haben sie als Organe des Weltalls ihre Bedeutung; da werden sie auch durch das Leben des Ganzen durchdrungen; es ist eine Lebenswärme in ihnen, welche als das erste Princip ihres Daseins angesehn werden kann[3]).

1) Daem. invest. 3 fol. 148. a. Omnia corpora, ut partes sunt universi, quod per solam intelligentiam animatum est, animata esse, non tamen anima in singulis partibus corporis est, sed in principali, caetera autem dicuntur vivere, quia adnata sunt primo.

2) Quaest. perip. I, 7 fol. 21. a sq. Materia secundum se non est substantia. Ib. II. 6 fol. 36. b.

3) Ib. I. 7 fol. 22. a sq. Calor animalis, principium

In ähnlicher Weise ist es mit den gemischten Körpern, welche kein Leben empfangen haben oder dem Leben abgestorben sind. Sie dienen doch dem allgemeinen Leben und sind in ihren Wirkungen von seinem Gesetze gebunden. So entwickelt sich diese Lehre des Cäsalpinus in einzelnen Untersuchungen; es wird uns aber darüber nicht entgehn, daß sie in seiner allgemeinen Lehre von der Begriffserklärung und von der Substanz, welche durch sie ausgedrückt werden soll, eingeschlossen ist. Er deutet es selbst an. Die Lehre, daß die Unterschiede aller Substanzen auf ihre Form (actus) zurückgeführt werden müßten, zog die Folgerung herbei, daß eine jede Substanz nur durch ihre eigene Thätigkeit ihr Wesen habe. Diese eigene, aus dem Dinge hervorgehende Thätigkeit durfte im weitesten Sinne des Wortes als Leben gedacht werden [1]. Dazu trat die Betrachtung hinzu, daß alle Dinge, in einem System der Begriffe geordnet, auch einen Zusammenhang ihrer Wirksamkeiten haben müßten, welcher in Folge jener Lehre von der Form der Dinge als das allgemeine Leben der Welt gedacht wurde.

Eine andere Folgerung aus seiner allgemeinen Lehre vom Wesen der Dinge wird von Cäsalpinus weniger weitläuftig ausgeführt. Wir haben gesehn, daß die Un-

---

animale. Daem. invest. 18. Spirituosa substantia, welche alles durchdringt.

1) Quaest. perip. I, 7. fol. 21. a. Si tamen diligentius, quid substantia sit, perpendatur, luce clarius patebit solum animatorum eorumque partium naturam substantiam esse. Simul etiam manifestum fiet, unde sit sumenda ultima uniuscujusque differentia seu ea pars definitionis, quae ut actus dicitur.

terschiede der Dinge an der Materie haften; daher kann auch keine unterscheidbare Substanz ohne Materie sein. Cäsalpinus erklärt sich deswegen auf das Nachdrücklichste gegen die Ideenlehre der Platoniker. Nicht einmal daß die himmlischen Intelligenzen, was viele Aristoteliker angenommen hatten, von der Materie getrennt wären, kann er nach den Grundsätzen der peripatetischen Lehre zugeben. Sie sind mit den Gestirnen als der von ihnen bewegten Materie untrennbar vereinigt, sonst würden sie Ideen sein [1]. Die Ideen sind nicht Substanzen, sondern nur Vorbilder. Die allgemeinen Begriffe sind nur in dem Geiste als Kennzeichen der Dinge, welche außerhalb sind. Außer dem Geiste giebt es nur einzelne Substanzen, von welchen alles übrige gedacht und ausgesagt wird [2]. Wenn wir die unterscheidbaren Substanzen als lebendige Wesen zu betrachten haben, so müssen wir in ihnen eine belebende Seele und einen belebten materiellen Körper unterscheiden; beide lassen sich von einander nicht trennen; jene ist die Form, dieser die Materie [3]. Daraus fließt denn auch, daß jede Wirksamkeit der geistigen Dinge dieser Welt, wie wunderbar, wie abstract, wie geistig sie auch sein möge, doch mit einer Materie in

---

1) Ib. II, 2 fol. 28. b. Substantias autem esse separatas istorum (sc. corporum coelestium) in peripatetica disciplina non conceditur; hoc enim esset ideas astruere. Daem. inv. 6 fol. 150. b.

2) Ib. II, 1 fol. 26; 4 fol. 32. a; 6 fol. 36. a.

3) Ib. II, 1 fol. 27. a. Ut simum nequit a naso separari, nec anima a corpore et tandem nulla forma materialis a propria materia abstrahitur. Cum enim est alicujus materiae ratio, non simpliciter quid, non potest intelligi per ablationem materiae.

Verbindung steht, wenn auch nur mit jener ersten Materie, deren Gedanke so schwierig zu fassen ist [1]. Wir sehen, daß nicht allein Nizolius gegen das abstracte Denken der Formen, abgezogen von ihrer Materie eiferte, sondern daß man auch aus der Aristotelischen Lehre ähnliche Ergebnisse zu ziehen wußte.

Auch die Schwierigkeit, welche Cäsalpinus im Gedanken der ersten Materie findet, hängt mit seinen Grundsätzen über die Form der Wissenschaft zusammen. Sie läßt sich in keine Begriffserklärung fassen. Ihr Begriff ist überschwänglicher Art, keinem Gegensatze zugänglich. Dennoch unterscheidet er in ihr noch zwei verschiedene Beziehungen, in welchen sie gedacht werden könnte, nemlich sofern sie Subject der Veränderungen ist, und sofern sie in Beziehung auf die Formen gedacht wird, welche aus ihr hervorgehen sollen. In jener Beziehung ist sie der Wirklichkeit nach und bleibt beständig, in dieser Beziehung ist sie nur der Möglichkeit nach alles, was aus ihr werden kann, und wird beständig eine andere Materie [2]. Mit jener Seite der Materie hat es Cäsalpinus zu thun, wenn er beweisen will, daß keine Form der unterscheidbaren Dinge ohne Materie sein könne; denn jede Form muß an einem Subjecte haften. Es besteht aber diese erste Materie als Subject in dem reinen Körper ohne jede sinnliche Affection, ohne jede bestimmte Qualität, wie aus der unendlichen Theilbarkeit des Körperlichen abgenommen wird. Sie ist nur durch

1) Daem. invest. 2 fol. 146. b; 3 fol. 149. a; 20.
2) Quaest. perip. IV, 7 fol. 97. a.

die Ausdehnung in den drei Abmessungen des Raumes bestimmt. Als solche ist die Materie uns bekannt durch den Sinn, denn die ausgedehnte Größe gehört zu den Gegenständen des Gemeinsinns, bekannter als alles Zusammengesetzte, weil das Einfache uns zuerst bekannt ist, eine Voraussetzung aller mathematischen Lehren [1]). Da nun jedes unterscheidbare Ding in der Ausdehnung des Weltalls sein muß, so kann diese Materie keinem unterscheidbaren Dinge fehlen [2]). In dem Dasein einer solchen unveränderlichen Materie in den veränderlichen Körpern der Welt sieht Cäsalpinus auch das Mittel eine Verbindung des ewigen Wesens mit den veränderlichen Dingen der Welt zu gewinnen [3]).

In diesen Lehren des Cäsalpinus drückt sich ein entschiedener Zug zum Allgemeinen aus. Jede besondere Form wird an den Zusammenhang des Ganzen herangezogen, weil wir ohne diesen Zusammenhang es nicht

---

1) Ib. fol. 98. b. Nihil enim aliud est trina dimensio, quam natura corporea, haec autem est [illegible]mum subjectum omnium corporum naturalium. In den Lehren des Cäsalpinus und der folgenden Peripatetiker über diese allgemeine Natur der Materie liegen die Keime der Cartesianischen Lehre von der Ausdehnung als der allgemeinen Eigenschaft der körperlichen Substanz, welche übrigens schon bei Ficinus sich nachweisen ließen.

2) Ib. fol. 98. a.

3) Daem. invest. 2 fol. 146. b sq. An omnibus generabilibus et corruptibilibus subjacet ingenita et incorruptibilis substantia, trina scilicet dimensio, neque gravis neque levis, neque calida neque frigida, nullisque aliis affectionibus praedita secundum se ipsam? Ut igitur coelestibus corporibus assistunt intelligentiae, sic primo huic subjecto generabilium et corruptibilium utpote immortali immortalem aliquam intelligentiam, aut unam aut plures latas esse non videtur absurdum.

in seiner wahren Bedeutung würden begreifen können. Ebenso wird auch die Materie in ganz allgemeiner Bedeutung genommen, damit sie in Verbindung mit dem ewigen und allgemeinen Grunde aller Form treten könne. So wie die Methode des Cäsalpinus ein System aller Begriffe voraussetzt, so will er auch alle Dinge in einem allgemeinen Systeme des Seins begreifen.

Derselbe Zug aber tritt noch deutlicher heraus, wenn wir sehen, wie er mit den beiden ersten Ursachen des Aristoteles die beiden andern, die bewegende und die Endursache in Verbindung bringt. Bei diesen Untersuchungen werden wir sogleich zum Himmel und zu Gott erhoben. Der Ideenlehre der Platoniker glaubt Cäsalpinus besonders deswegen sich entgegensetzen zu müssen, weil sie von einander gesonderte Substanzen setze, welche einander nichts leisten könnten. Er fordert dagegen einen Zusammenhang der Dinge, in welchem das Niedere von dem Höhern, aber nicht umgekehrt abhängig ist [1]. Worauf dies für die weltlichen Dinge hinweist, wissen wir aus dem Frühern. Alle Dinge der niedern Welt sind dem Himmel angeboren. In ihm haben sie die Quelle ihres Lebens und ihrer Bewegung. Cäsalpinus setzt das Weltsystem des Aristoteles voraus und läßt daher die niedern von den höhern Sphären der Welt bewegen. Daher haben wir eine oberste bewegende Ursache für die ganze Welt, die oberste Himmelssphäre. Es ist keine

1) Quaest. perip. II, 1 fol. 25. a. Necesse igitur est, ut talem inter se ordinem habeant (sc. substantiae), ut posteriora quidem inseparabilia sint a prioribus, priora autem a posterioribus nequaquam.



Vielherrschaft. Aber Bewegtes und Bewegendes sind in verschiedenen Subjecten und das Bewegende kann nur dadurch bewegen, daß es selbst in Bewegung ist und also eine bewegliche Materie hat. Daher muß der Himmel auch dem Raume nach getrennt sein von den Dingen, welche durch ihn bewegt werden. Wir erhalten dadurch wenigstens zwei Substanzen, den Himmel, welcher bewegt, und das Gebiet der irdischen Dinge, welche dem Entstehn und Vergehn unterworfen sind [1]). Hiermit ist nun Cäsalpinus nicht zufrieden gestellt. Die Vielherrschaft würde hierdurch doch nicht ganz beseitigt sein. Er fordert daher noch eine höhere Ursache; es ist die Endursache oder Gott. Wir haben einen Zweck aller Dinge als Erstes und Bestes vorauszusetzen, nach welchem alles strebt. Er ist unabhängig von allem andern, weil alles andere von ihm abhängt. Er ist daher auch von keiner Materie bedingt, vielmehr folgt die Materie erst aus Nothwendigkeit dieser ersten Ursache. Das Beste, der Zweck aller Dinge, kann nicht empfänglich sein für etwas Anderes und muß deswegen ohne alles Vermögen zu werden und also ohne alle Materie gedacht werden. Daß es mit der bewegenden Ursache anders ist, haben wir gesehen [2]). Daher unterscheidet nun Cäsalpinus die End-

1) Ib. II, 1 fol. 26. b; III, 1 fol. 51. b.

2) Ib. II, 1 fol. 26. a. Cum finis sit simpliciter necessarius, reliqua autem ex suppositione finis, — — non est necesse supponi aliquam potentiam aut materiam, haec enim sequitur ex necessitate finis. — — In iis autem, quae ab efficiente, seu naturali, seu artificiali fiunt, non similiter se habet. Effectiones enim omnes e contrario incipiunt a materia et tendunt in finem; idcirco necesse est supponere aliquam poten-

ursache und die bewegende Ursache auf das Bestimmteste und führt beide auf zwei verschiedene Subjecte zurück, die erste auf Gott, die andere auf den Himmel. Wenn Aristoteles Gott auch das erste Bewegende nennt, so setzt Cäsalpinus hinzu, daß Gott doch nicht in natürlicher Weise bewege [1]). Wiederholt und weitläufig führt er den Gedanken des Aristoteles aus, daß die Bewegung von Gott nur deswegen komme, weil er als das Begehrungswerthe das Verlangen und Streben der Dinge nach sich errege [2]). Das natürlich Bewegende ist ihm daher nur der Himmel. Das erste Bewegende, welches unbewegt ist, theilt zwar allen Dingen ihre Vollkommenheit mit; die Wärme aber, welche von der Bewegung des Himmels kommt, ist das Werkzeug, durch welches alles hervorgebracht wird [3]).

Diese strenge Unterscheidung des Zwecks von der bewegenden Ursache läßt ihn nun Gott betrachten als ein gänzlich von der Materie Geschiedenes. Er ist vor der Materie dem vernünftigen Erkenntnißgrunde nach, wenn auch die Materie der Zeit nach zugleich mit ihm ist. Cäsalpin's Worte erinnern an die Emanationslehre, wenn er sagt, daß die unvergängliche Materie, die reine Ausdehnung, wie ein göttliches und unsterbliches Wesen von

---

tiam, quae actum praecedat in eo, quod efficitur. Ib. II, 6 fol. 34. a, wo noch aus besondern Gründen, welche wir übergehen können, die Einheit Gottes bewiesen wird.

1) Ib. III, 1 fol. 51. a.

2) Ib. II, 2 fol. 29. a; III, 1 fol. 51. a; daem. invest. 2 fol. 147. a.

3) Quaest. perip. V, 1 fol. 109. b.

Gott ausgeflossen sei, ohne Bewegung und Veränderung Gottes, als ein Theilbares, damit das Gute ihr ausgetheilt werden könne [1]). Aber das Wesen Gottes sollen wir als trennbar denken von den niedern Dingen, welche von Gott nicht getrennt werden können; denn das Höhere kann ohne das Niedere, nicht aber das Niedere ohne das Höhere bestehn [2]). Hierauf beruht seine Lehre, daß zwei Arten der Substanz anzunehmen sind, von welchen die eine durch Wegnahme der Materie, die andere durch Zusatz der Form zur Materie gedacht werden müsse. Die erste Weise des Seins kann nur einer Substanz zukommen, nemlich Gott, weil alle Vielheit nur in der Materie beruht, für die andere Weise können wir viele Substanzen annehmen, die Vielheit der weltlichen Dinge [3]). Nur ein einfacher Act, eine reine Form ist möglich; aber wir haben außer dieser einfachen Form auch zusammengesetzte Formen anzunehmen, weil die Weise unserer Begriffserklärungen dergleichen voraussetzt [4]). Es würde alles nur eine Substanz sein, wie Parmenides lehrte,

---

1) Ib. II, 1 fol. 26. a; daem. invest. 2. fol. 147. a. Rationi autem consentaneum est, ut quod sine motu et mutatione fluit a divina essentia et immortali, divinum quoque et immortale sit; hujusmodi autem est natura corporis, ut corpus est; non enim fit ex non corpore, alioquin vacuum esset, non corpus, sed a summo bono immenso et impartibili trina dimensio fluxit partibilis ad bonorum distributionem.

2) Quaest. perip. II, 1 fol. 26. Patet igitur genera substantiae inseparabilia esse ab hac prima, hanc autem solam a reliquis separabilem.

3) Ib. II, 1; 2 fol. 28. b; 6 fol. 36. a.

4) Ib. II, 2 fol. 28. a.

wenn nicht außer Gott andere Substanzen wären[1]. Es würde keine Bewegung geben, wenn der Himmel unendlich wäre, wie Gott, und sein Lauf unendlich schnell, welches Cäsalpinus in derselben Weise darthut, wie Nicolaus Cusanus[2]. Auch würde kein Leiden stattfinden, wenn nicht Gott von der Natur zu unterscheiden wäre. Um das Leiden zu behaupten, müssen wir eine doppelte Potenz setzen, die eine zum Thun, die andere zum Leiden, und alles dies führt uns dahin eine doppelte bewegende Kraft anzunehmen und die eine dem unbewegten Beweger, die andere dem bewegten Körper des Himmels beizulegen[3].

Seiner Denkweise nach kann er nun nur behaupten, daß der Begriff Gottes den Formen unseres Denkens sich entziehe. Nur in reiner Beschauung, der Bewegung entrückt, würden wir ihn fassen können. Den Unterschieden, wie sie in der Begriffserklärung gesetzt werden, ist er nicht zugänglich, so wie auch der Begriff des Seienden durch keine Begriffserklärung sich bestimmen läßt. Die Gegensätze des Unendlichen und des Endlichen, des Ruhenden und des Bewegten reichen nicht aus dem Begriffe Gottes zu genügen; er ist im eigentlichen Sinn weder unendlich noch endlich, weder ruhend noch bewegt[4]. Hierüber erklärt sich Cäsalpinus ganz wie die

---

1) Ib. II, 1 fol. 28. a.

2) Ib. II, 5 fol. 33. b; cf. daem. invest. 6 fol. 150. b.

3) Quaest. perip. II, 3 fol. 31. b. Duplicem esse virtutem moventem coelestia corpora, unam quidem ipsius moventis immobilis, alteram autem ipsius corporis moti.

4) Ib. II, 3 fol. 29. b; 5 fol. 33. b.

neuern Platoniker. Da er Gott jedoch als Endzweck der Welt denken muß, kann er nicht davon ablassen in irgend einer Weise ihn sich vorstellig zu machen. Es leitet ihn hierbei der Gedanke, daß Gott durch Entfernung aller Materie zu denken sei. Da bleibt ihm nur das rein geistige Wesen übrig. Gott ist nichts als Intelligenz. Als einer solchen kommt ihm die Unbeweglichkeit der Bewegung zu, welche ihn von allen andern Substanzen unterscheidet. Denn als reiner Intelligenz kommt Gott nur die Thätigkeit des Erkennens zu; andere Attribute können ihm nur in Beziehung zu andern Dingen oder in irgend einer Vergleichung mit ihnen beigelegt werden. Nach der Weise des Aristoteles fügt Cäsalpinus hinzu, daß Gott nur speculativer, aber nicht activer Verstand sei; denn nur das Vollkommene, sich selbst, kann er denken, nicht aber unvollkommene Gedanken hegen, welche in der Materie erst zur Wirklichkeit gebracht werden sollten. Durch sein Denken ist er für sich, nur seinetwegen. Sein Erkennen ist daher eine Thätigkeit, eine Bewegung im weitesten Sinne; aber als vollkommene Thätigkeit ist sie im Augenblicke vollendet, und in keinem Augenblicke unterbrochen in stetiger Ruhe [1]).

Das Misliche in den Beschränkungen, welche die Intelligenz Gottes erleiden muß, wird niemanden entgehn.

1) Ib. II, 2 fol. 29. b; 4 fol. 32. b; 5 fol. 33. b. Intelligentia — in nullo tempore ambitum perficit. — — In actione perseverans continua, quae intellectio vocatur. Ib. II, 6 fol. 35. a. An intelligentia non horum gratia est, sed sui tantum? Perfectissimi enim entis perfectissima est operatio et jucundissima — —. Hujusmodi autem intellectio est speculativa, non activa, nec factiva, haec enim gratia operis sunt.

Das nur speculative Erkennen Gottes reicht nicht dazu aus ihn zum Grunde aller Dinge zu machen. Cäsalpinus sieht sich genöthigt noch etwas hinzuzufügen. Der Verstand setzt das Intelligible voraus; aus dem Verstande an sich würde kein Werk hervorgehn; aber das intelligible Sein Gottes wird das Werk hervorbringen. Daher haben wir Gott nicht sofern er versteht, sondern sofern er ist, als Princip der Dinge anzusehn [1]). Das verständliche Sein Gottes, welches das Princip der Dinge bildet, wird nun von Cäsalpinus mit der Materie verglichen, von welcher wir sahen, daß sie aus Gott fließen soll; es wird als das Princip derselben angesehn. Wir sehen, daß diese Lehren nahezu auf das hinauslaufen, was Nicolaus Cusanus von der Potenz in Gott lehrte. Doch will Cäsalpinus auch, daß der Verstand Gottes in der Erzeugung der Dinge nicht vergeblich sein soll, vielmehr als das Vollkommenste soll er das Begehren der weltlichen Dinge wecken [2]). In dem Sein Gottes sieht er daher das Princip des Materiellen, in dem Verstande Gottes das Princip der Bewegung und der Form für die weltlichen Dinge und er kommt des-

---

1) Ib. II, 6 fol. 34. b sq. Videndum est autem, utrum a primo ente caetera entia pendeant, quia est, an quia intelligitur. — — Prius igitur est intelligibile, quam intellectus. — Quapropter etiam si darentur rerum naturalium ideae, ad generationem rerum non prodessent. Non enim caliditas, quae in mente est, calefacit, sed quae in materia reperitur. Ex his igitur manifestum videtur non intelligentiam principium esse, sed intelligibile, quatenus est.

2) Ib. fol. 35. a. Si igitur primum quid est non fuisset intelligentia, non movisset sui desiderio, principium enim appetitus intellectio.

wegen auch nicht davon ab Gott als thätigen Verstand zu denken [1]). Der Zweck dieser Unterscheidungen, zu welchen er sich gedrängt sieht, läuft nur darauf hinaus dem ersten Grunde der Dinge eine sichere Stellung in seinem Fürsichsein zu geben und ihn vor der Vermischung mit den Unvollkommenheiten der Welt zu bewahren. Es ist ihm kein Zweifel, daß wir das Sein Gottes von seinem Verhältnisse zu den Dingen der Welt unterscheiden müssen; in jenem Sinn ist er einfach, nach der Verschiedenheit dieser Verhältnisse muß ihm verschiedenes beigelegt werden [2]).

Wie vorsichtig und sorgfältig er aber auch ist in diesen seinen Unterscheidungen, so hat er doch gleich vielen seiner Zeitgenossen den Vorwurf sei es des Atheismus sei es des Pantheismus nicht vermeiden können. Man sollte meinen, seine Aussagen wären deutlich genug. Die Welt, weil sie ohne Materie nicht sein kann, weil sie Vergängliches in sich schließt und die Natur der Beraubung, den Grund alles Häßlichen und Schlechten, an sich trägt [3]); sollen wir Gott nicht gleich setzen; aber ohne Gott können wir sie auch nicht denken, weil sie einen Zweck hat und nach dem Guten strebt; daher können wir ihre Bewegung nur als eine Nachahmung des höchsten

1) Ib. II, 8 fol. 42. b.

2) Ib. II, 6 fol. 36. a. Quatenus igitur simpliciter est et per ablationem materiae dicitur, unica et simplex est substantia. Quatenus autem reliqua entia respicit variatur secundum eorum multitudinem. Nec tamen ob id divisibile fit aut materiae alligatur id, quod nullam habet magnitudinem separatumque est; habitudo enim ad ipsum, non ipsum haec patitur.

3) Daem. invest. 4.

Gutes uns denken, welches in seiner Erkenntniß von sich sein eigenes Sein hat und den ihm nachstrebenden Dingen sich mittheilt [1]. Aber freilich er möchte auch das Verhältniß von Gott und Welt ermitteln und indem er in diese überschwenglichen Höhen sich wagt, gerathen seine Ausdrücke in Gefar zweideutig zu werden.

Es hat hiermit zum Theil dieselbe Bewandtniß wie mit den pantheistischen Anklängen, welche wir bei den Platonikern, besonders bei Bruno gefunden haben. Mit ihnen theilt er die Neigung das Besondere in das Allgemeine aufgehen zu lassen. Soll doch jedes Einzelne, wie wir sahen, nur als Glied des Himmels, welchem es angehören ist, in seiner Wahrheit gedacht werden. Da liegt es nahe es auch nur als einen Gedanken der ersten Intelligenz zu betrachten [2]. Aber auch in der Vergleichung des Menschlichen und Weltlichen mit Gott ist Cäsalpinus geneigt ebenso wie die Platoniker jenes bis zum Nichtigen herabzusetzen. Die menschlichen Gedanken sind ihm nur Bilder und Zeichen des Wahren, die Dinge selbst nur Bilder und Nachahmungen Gottes und nur in der Theilnahme am Wahren besteht ihr Sein [3]. Cäsalpinus ist der äußersten Folgerung in dieser Richtung der Lehre nicht ausgewichen. Den Hauptunterschied seiner Lehre von der gewöhnlichen Auffassungsweise der Peripatetiker findet er eben darin, daß jene die Natur als ein thätiges Princip ansehn, er aber sich gedrungen sieht

---

1) Quaest. perip. II, 2 fol. 28. b; 5 fol. 33. a; 6 fol. 35. b.
2) Ib. II, 6 fol. 36. a.
3) Ib. II, 2 fol. 28. a; 7 fol. 38. a.

sie nur als ein Princip des Leidens zu denken[1]). Hierzu wird er getrieben, weil er in Gott das übernatürliche und unbewegte Princip aller Bewegung erblickt, gegen welches die Natur nur empfänglich für die Bewegung sich verhalten kann. Gott trägt alle Form in sich; jede Natur kann ihre Form nur empfangen[2]). In ähnlicher Weise hatte schon Ficinus sich ausgesprochen und wie oft hatten es die Theologen wiederholt, daß alle Geschöpfe nur Wirkungen, Gefäße der göttlichen Kunst sind. Es wird hier ein ähnlicher Gegensatz geltend gemacht, wie ihn Bruno zwischen der thätigen Materie Gottes und der leidenden Materie der Welt fast zu derselben Zeit behauptete.

Man wird aber nicht übersehen dürfen, daß dieser Richtung seiner Lehre, welche das Fürsichsein der Natur und der natürlichen Dinge gefährden könnte, eine andere entgegengesetzte Richtung zur Seite geht. In ihr erblickt Cäsalpinus in Gott nur den begehrungswerthen Zweck aller Dinge und legt den Dingen selbst das Begehren bei, durch welches sie ihr Leben und ihre Form erhalten. Er vergißt dies auch in seiner Lehre von der leidenden

---

1) Ib. III, 1 fol. 50. a.

2) Ib. fol. 49. b. Si igitur primum movens motivum quidem est, non tamen naturale, quia non habet principium motus passive, potentiam passivam necesse est naturam esse. — — Activum enim et motivum unum quodque est, quatenus actu habet speciem — —, passivum autem, quod speciem non habet, quam tamen recipere potest ab altero actu existente. Cum igitur oppositum alteri opposito per se inesse nequeat, nec activum in eo, quod patitur, per se inesse possibile est.

Natur nicht. Sie ist den Dingen eine eingeborne Kraft, welche in ihnen waltet, ein Trieb, welcher zum Guten treibt. Sie erhalten ihre Bewegung nicht durch einen gewaltsamen, durch einen äußern Eindruck, wie er bei den Werken der Kunst mechanisch geübt wird, sondern ihre leidende Natur besteht in ihrem Streben, in ihrem eigenen Verlangen nach der Form und dem Guten. Nur hieraus weiß er sich zu erklären, warum die unendliche Kraft Gottes doch in den natürlichen Dingen nur ein endliches Maß des Daseins zu ihrem Erfolge hat. Die Empfänglichkeit, welche in den Dingen nur in beschränkter Weise vorhanden ist, erscheint ihm wie eine gegenwirkende Kraft [1]). Wie wenig wir auch mit einer solchen Erklärung uns befriedigen können, so wird hierdurch doch den weltlichen Dingen ihr eigenes Leben und Dasein gerettet. Durch ihr eigenes Begehren eignen sie sich nach ihrem Maße, nach ihrer Empfänglichkeit das Gute an. In diesem Sinne wird selbst der Materie ein Verdienst zugestanden; in den vernünftigen Wesen aber ist es der Wille, welcher in seiner Wahl, nach beiden Seiten biegsam, wie die Materie, die Wirklichkeit des eigenen Seins herbeiführt [2]).

---

1) Ib. II, 3 fol. 31. b. Virtus igitur passiva, id est appetentia, quae natura est, tanta existens, quanta est corporis moles, virtutem agentem, secundum se immensam, quodammodo mensurat. Ib. III, 1 fol. 52. b. Nullum eorum, quae ab arte fiunt, quatenus ab arte appellationem habent, habere impetum mutationis innatum; hoc enim verbum ὁρμή, i. e. impetus, passivum illud principium significat, quae natura dicitur.

2) Daem. invest. 7 fol. 152. a. Cum autem ipsum opti-

Wie weit aber diese Richtung der Lehre den Cäsalpinus trägt, wird man erst gewahr werden, wenn man darauf achtet, wie er den Begriff des Verstandes überall zur Bestimmung des eigenen Seins der Dinge gebraucht. Wir sahen schon, daß ihm das wahre Sein Gottes, sofern er für sich ist, darauf beruht, daß er sich selbst als speculativer Verstand erkennt. So erklärt er auch im Allgemeinen, daß die Thätigkeit des Verstandes dadurch von allem andern sich unterscheide, daß sie den verständigen Dingen eigen ist, eine freie Thätigkeit, wie wir sagen würden, wärend alle übrige Thätigkeiten von der körperlichen Materie und ihrer Zusammensetzung abhängen [1]. Diesen Begriff des Verstandes hält Cäsalpinus fest; daher beschränkt er die Thätigkeit des Verstandes auch nur auf das eigene Sein eines jeden Dinges, welches diese Thätigkeit hat. So wie das Erkennen des Verstandes nur im eigenen Wesen des verständigen Dinges sich vollzieht, so kann auch jedes verständige Ding nur sich selbst erkennen [2]. Ein solches Erkennen ihrer selbst legt er nun jeder Intelligenz bei als ihr eigenstes

---

mum impartibile sit, varia bonorum dispensatio erit pro varietate recipientium seu pro meritis materiae. — — Ut enim in generatione et corruptione potentia materiae ad utrumque et approximatio ad alterum contrariorum efficiunt vel hoc vel illud, sic in substantia intellectuali voluntas est veluti materiae potentia, ad utrumque enim flecti potest.

1) Ib. 3 fol. 148. b. Operationem intellectus opposito modo se habere, quam reliquarum virtutum. Sola enim haec propria est et ideo separabilis a corpore, cum reliquae omnes sint compositorum et sine corpore exerceri nequeant.

2) Quaest. perip. II, 4 fol. 32. a; 6 fol. 34. a; fol. 35. b.

Sein. Er behauptet es selbst da, wo er seiner pantheistischen Richtung ganz sich zu überlassen scheint. Da setzt er auseinander, daß der einige Zweck der Welt die Vernunft aller Dinge, welche des Zweckes wegen sind, in sich enthalte und daß daher die einige Substanz Gottes die Vernunft aller materiellen Dinge sei. Daher sei es in dieser Beziehung nicht nothwendig viele Intelligenzen zu setzen. Auch sofern man die Intelligenz nur als bewegende Kraft des Himmels betrachte, ergäben sich nicht viele Intelligenzen, sondern nur eine. Wenn man aber die Theile der Welt betrachte, hätte man eben so viele Intelligenzen anzunehmen, als Theile der Welt, welche sich erkennen, in derselben Weise, in welcher sich auch die empfindende Kraft der Seele in den Gliedern des Leibes vertheile. Von diesen Theilen der Intelligenz dürfe man nicht fragen, ob sie die Erkenntniß anderer Intelligenzen hätten. In der Sache wären sie nicht gesondert, nicht andere, sondern dieselbe Intelligenz. Sofern sie jedoch als verschiedene Intelligenzen gedacht würden, als Theile der einen Intelligenz, wenn man bei solchen Dingen von Theilen reden dürfte, hätten sie gegenseitig von einander keine Erkenntniß, sondern jede Intelligenz hätte da ihr eigenes Geschäft nur in sich und erkennte nur sich selbst, alles andere aber nur, sofern aus dem Gegentheil das Gegentheil erkannt würde [1]. Man hat hierbei darauf

---

1) Ib. II, 6 fol. 36. a. Et quemadmodum unicus finis rationem continet omnium, quae finis gratia habentur, sic unica substantia separata optimi rationem habens ratio est omnium inseparabilium. — — Ob multitudinem igitur formarum materialium non est necesse intelligentias multiplicari. — — Con-



zu achten, daß Cäsalpinus diese Betrachtung nur zu dem Zwecke anstellt die Schwierigkeiten, welche der Annahme mehrerer Intelligenzen sich entgegenstellen, aus dem Wege zu räumen. Nur dadurch überwindet er sie, daß er bemerkt, wie auch ein jeder einzelne Verstand, welcher als Theil des allgemeinen Verstandes gedacht werden könnte, nur dadurch Verstand ist, daß er sich selbst erkennt. In seiner Selbsterkenntniß hat er sein eigenes Sein und sondert er sich von allen übrigen verständigen Wesen ab.

Diese allgemeinen Grundsätze des Cäsalpinus spiegeln sich nun auch deutlich in seinen Lehren über die Einzelheiten der Welt ab. Überall ist er bemüht in der Betrachtung der Dinge ein Doppeltes nachzuweisen, ein Göttliches und ein Weltliches. Er kommt von diesem Gegensatze nicht los, weil diese Welt, welche in viele Theile zerfällt, doch überall nach dem Guten strebt. Daher ist auch das Schlechte in der Welt unvergänglich [1]). Es liegt in der Materie, welche unveränderlich

siderata (sc. intelligentia) —, quatenus movet totum coelum, una intelligentia est, — — quatenus autem partes movet, tot erunt intelligentiae, quot partes. — — De quibus frustra quaeritur, utrum alias intelligant, cum re non sint aliae. Quatenus autem aliae concipiuntur, cum sint veluti pes et manus, oculus et auris, impossibile est se invicem intelligere, fierent enim idem inter se et cum toto. Sed quemadmodum anima vigente omnia instrumenta agunt opus proprium, non alienum, sic intelligentia se ipsam intelligente singulae partes (si partes appellare fas est) se ipsas intelligunt solum. Ib. fol. 35. b. Sufficiens enim est altera pars contrarietatis se ipsam dijudicare et oppositam.

1) Daem. invest. 4 fol. 149. a. Quemadmodum aeterna sunt bonum, quod appetitur, et magnitudo appetens, ita etiam

ist, den Mangel und die Abwesenheit des Göttlichen in sich trägt; aber auch im Willen der verständigen Wesen, welcher wie die Materie zum Entgegengesetzten sich wenden kann [1]). In seiner Naturforschung hat Cäsalpinus nur viel weniger mit diesem letztern Grunde als mit dem erstern zu thun. Nach Aristoteles unterscheidet er mit drei Arten der Substanzen, Gott, den Himmel mit seinen Gestirnen und die Welt unter dem Monde. Gott ist ewig und übernatürlich; der Himmel ist auch ewig, aber doch nur natürlich; in der natürlichen Welt unter dem Monde herscht nur Entstehen und Vergehen [2]). Da nun alles Natürliche mit Materie behaftet ist, so muß auch der Himmel materiell sein; ihm kommt aber doch nur die ewige Materie zu, welche von Aristoteles Äther genannt wird, eine Materie, welche den Gegensatz der sinnlichen Qualitäten nicht in sich trägt und deswegen keiner Veränderung unterworfen ist. Dies ist die erste oder reine Materie. Ihre Natur besteht dem Cäsalpinus, wie schon erwähnt wurde, in der reinen Ausdehnung. Aber dieser ersten Materie wird auch ein Begehren der Form, ein Streben nach dem Guten beigelegt und sie muß daher ein Princip des Lebens in sich tragen [3]). Darin findet Cäsalpinus etwas Himmlisches und Göttliches, welches allen Dingen zwar nicht der Wirklichkeit, aber doch

---

et id, quod appetibili opponitur, scilicet ipsum turpe et malum, aeternum quid esse oportet.

1) Ib. 5 fol. 150. b; 7 fol. 152. a.

2) Quaest. perip. I, 4 fol. 10. a sqq.

3) Ib. I, 7 fol. 22. b. Ultimam differentiam elementorum non esse neque calidum et frigidum, neque humidum et siccum, sed hujusmodi principium animale.

der Möglichkeit nach beiwohne; denn in den Elementen wird es durch ihre bestimmte Beschaffenheit gehindert in Wirksamkeit sich zu erweisen [1]). Der Himmel aber bringt durch seine Bewegung die Beschaffenheiten der irdischen Elemente hervor, indem er durch die Reibung verdünnt und verdichtet und dadurch die Gegensätze des Warmen und des Kalten in der Materie hervorruft, welche als die thätigen Kräfte in der niedern Welt angesehn werden müssen; auf ihnen beruhn alsdann die leidenden Beschaffenheiten der Elemente, das Trockne und das Feuchte [2]). Daher ist alles in dieser niederen Welt dem Himmel angeboren und wird von ihm belebt. Doch kann dies nur in verschiedener Weise geschehn nach den verschiedenen Beschaffenheiten der Elemente der niedern Welt [3]). Das Göttliche jedoch, welches in solcher Weise allen Theilen der Welt und auch uns mitgetheilt wird, ist doch nur als eine mittlere Natur anzusehn; es ist dem Leiden unterworfen und mit dem Körper verbunden kommt es nur in der Vielheit vor. Hiervon ist der Himmel eben so wenig ausgenommen, wie der Mensch [4]). So hängt alles in dieser Welt von bestimmten Mitteln ab. Unmögliches kann nicht geschehn; nur aus der Möglichkeit der Materie läßt sich alles hervorziehn. Die Wirksamkeit der vernünftigen Wesen, der Menschen, der Dämonen, der

1) L. l. Elementa igitur separata quidem actu non continent divinum hoc, sed potentia solum. Daem. invest. 2 fol. 147. a.

2) Quaest. perip. VI, 1 fol. 78. b; 80. b.

3) Daem. invest. 2 fol. 147. a.

4) Ib. 6 fol. 150. b.

Götter kann nicht ohne die nothwendigen Mittelursachen geschehn und selbst Gottes Wirksamkeit ist hiervon nicht ausgenommen [1]. In allen diesen Sätzen verkündet sich der Naturforscher, welcher die Wahrheit der Natur und der in ihr wirksamen Mittelursachen sich nicht entreißen läßt.

In der Weise, wie Cäsalpinus alles Einzelne in der Welt an die allgemeine Natur heranzieht und deswegen auch die Belebung der ganzen Welt ausspricht, hat seine Lehre unstreitig große Ähnlichkeit mit den Lehren der Platoniker seiner Zeit. Darüber darf man aber das Charakteristische in seinem Verfahren nicht übersehn. In viel sorgfältigern Unterscheidungen sucht Cäsalpinus die Bestandtheile der Welt auseinanderzuhalten, als die Platoniker. Er hütet sich wohl mit diesen zu behaupten, daß Seele in Wirklichkeit durch die ganze Welt verbreitet sei, sondern nur Wirkungen der Seele findet er überall; alle Dinge der Natur sind nur Theile des belebten Weltalls, aber darum nicht selbst belebende Substanzen. Ebenso unterscheidet er auch die eingeborne Lebenswärme, welche nur ein Werkzeug der Seele ist, von der Seele und ein Hauptpunkt seines Streites gegen den Galen beruht darauf, daß er diesen Unterschied nicht gemacht habe [2]. In derselben Weise ist er auch davon überzeugt, daß Verstand, welcher das Princip des Begehrens ist, zwar durch die ganze Welt hindurchgeht und alles Begehren und alle Bewegung der Materie hervorruft, aber deswegen läßt er sich doch nicht bewegen allen Dingen der Welt Ver-

1) Ib. 2 fol. 147. a; 15 fol. 159. b.
2) Daem. invest. 1 fol. 146. a.

stand beizulegen. Nur den Gestirnen, Dämonen und Menschen kommt Verstand in Wirklichkeit zu, den übrigen irdischen Dingen außer dem Menschen kann er nur der Möglichkeit nach beigelegt werden, weil sie keine ihnen eigene übernatürliche Thätigkeit haben, sondern nur Bewegung, welche sich auf die Zusammensetzung des Weltorganismus bezieht [1]). So sehen wir ihn zwar zugestehn, daß in der Natur das göttliche Walten in der Belebung und Begeistigung der Welt überallhin sich erstreckt; aber er hebt auch die Beschränkungen hervor, welche in der Natur der Dinge liegen und der Welt nicht gestatten überall in gleicher Weise der Beseelung und des Verstandes theilhaftig zu sein. Es wird wohl nicht überflüssig sein seinen Gedanken hierüber noch etwas weiter nachzugehn.

Cäsalpinus ist ein Anhänger der Lehre von der spontanen Erzeugung aus der todten Materie, wie sie zu seiner Zeit allgemein verbreitet war. Er beschränkt sie nicht allein auf die niedern Arten der lebendigen Dinge, selbst der Mensch kann aus todter Materie ohne Vermittlung des Samens entstehn, wenn dies auch gegenwärtig nicht mehr stattfinden sollte. Seine Ansicht hierüber beruht im Allgemeinen darauf, daß alle Vollkommenheit und mithin auch die Vollkommenheit der lebendigen Wesen durch die Bewegung des Himmels mitgetheilt werde, welche

---

1) Ib. 5 fol. 149. b. Quoniam autem inter mortalia soli homini praeter operationes naturales, quae sunt ipsius conjuncti, data operatio propria, quae supra naturam est, solus enim intelligit, idcirco in solo homine principium hujusmodi est per essentiam in caeteris autem rebus virtute tantum.

innerlich aus der Materie heraus die Formen der Dinge entwickle [1]). Wenn nun auch jetzt im regelmäßigen Laufe der Dinge zu einer jeden Erzeugung die Vermittlung des Samens verlangt wird, so geht doch Cäsalpinus auf den Anfang der Dinge zurück, wo noch kein Same war, sondern nur die Form des Himmels und die Materie, und fordert für diesen Anfang die Erzeugung aus der todten Materie, welche allen Arten der lebendigen Dinge ihre Entstehung müsse gegeben haben [2]). Wir sehen hieraus, daß Cäsalpinus nicht so entschieden, wie Aristoteles, der Entstehung der Arten und der Welt sich widersetzt. Ihm scheint die Bewegung des Himmels und die durch sie erregte Wärme zu genügen um in der vorbereiteten Materie das Leben hervorzurufen. Dabei berücksichtigt er, daß die Verhältnisse bei der ersten Hervorbringung der lebendigen Dinge günstiger dürften gewesen sein, als im spätern Verlauf der Zeit. Aber bei der Annahme einer solchen spontanen Erzeugung schließt Cäsalpinus doch die Entstehung der Seele aus. Er wollte sie nicht mit der Lebenswärme verwechselt wissen, wie wir sahen, und eben so wenig will er, daß die Seele durch die Fäulniß der Materie, welche die Himmelswärme hervorbringt, ihren Ursprung habe [3]). Die Wärme genügt nicht zur Her-

---

1) Quaest. perip. V, 1 fol. 105. a.

2) Ib. fol. 104. b. Cum alia est prima omnium animalium et caeterorum entium creatio, quae a primo ente in principio effluxit, alia eorundem successio, dicimus ortum ex putredine similem esse ei, qui fit ex semine, ad successionem scilicet institutum, non ad primam specierum dependentiam atque productionem.

3) L. l. Nam de homine, qui anima rationali immorta-

vorbringung lebendiger Dinge, sondern es gehört dazu ein Verhältniß unter den Gliedern des Leibes, welchen die Wärme zukommt, durch sie werden sie erst zur Einheit des lebendigen Wesens verbunden, in welcher die Seele besteht [1]). Da unterscheidet er nun eine Wirksamkeit Gottes in den belebten Wesen, welche die Einheit ihres Wesens bewirkt und ihnen die Vollendung giebt, und eine Wirksamkeit des Himmels, welcher nur das Werkzeug Gottes ist und die Materie für das Leben vorbereitet [2]).

Wir dürfen hierbei nicht unterlassen noch etwas genauer nach dieser Einheit der Seele zu fragen. Nehmen wir sie an, so ergiebt sich von selbst, daß die Seele nicht Materie, sondern Form sei, weil alle Materie theilbar ist. Einer solchen Form aber bedarf ein jedes lebendiges Wesen, damit es eins sei. Alle Glieder des Leibes müssen durch sie zur Einheit verbunden werden [3]). Da nun aber doch alles Lebendige in der Materie ist und deswegen über eine theilbare Menge sich verbreitet, so haben wir anzunehmen, daß die Seele in einem Theile des Leibes sei, in welchen die Thätigkeiten des lebendigen Wesens wie in einen Punkt zusammenlaufen. Diesen Theil sucht Cäsalpinus im Herzen. Alle übrige Theile des Leibes

lique praeditus est, fatuum esset credere, ejusmodi animam ex putredine ortam esse, immo neque reliquorum animas ab hujusmodi principio ortum ducere putamus.

1) Ib. fol. 109. b. Non enim sufficit caliditas ad constitutionem animalium, nam ratio, qua caro est aut os aut manus et reliquae partes, non a caliditate efficitur.

2) L. l.

3) Ib. V, 3 fol. 115. a.

sind, was sie sind, dadurch daß sie dem Herzen angewachsen sind, von ihm belebt werden und ihm zu Werkzeugen des Lebens dienen[1]). Die punktuelle Einheit der Seele in diesem Theile des Leibes sucht Cäsalpinus uns dadurch anschaulich zu machen, daß er auseinandersetzt, wie die Sinneneindrücke von einem weiten Umfange aus in eine Spitze zusammenlaufen, in welcher alle körperliche Ausdehnung verschwinde. Er behauptet deswegen auch, daß die sinnlichen Bilder, welche die Seele empfängt, keine räumliche Ausdehnung haben[2]). Hierin liegt ihm die Nöthigung die Seele als innere Einheit zu fassen, welche von den äußern körperlichen Werkzeugen durchaus unterschieden werden muß. Denn sie soll alles Körperliche beurtheilen und unterscheiden, und kann dies nur dadurch, daß sie es in sich umfaßt und vereinigt, aber nicht in der Zerstreuung läßt, in welcher es in den körperlichen Werkzeugen ist[3]). In der Verfolgung dieser Gedanken muß dem Cäsalpinus ein strenger Unterschied zwischen der Seele und der angebornen Wärme oder dem Lebensgeist sich ergeben, weil dieser doch nur als ein feiner Körper angesehn und als erstes Instrument der Seele betrachtet werden könne[4]). Daher lautet sein Satz, alles ist belebt, sofern es dem All angeboren ist, aber

1) Ib. V, 7 fol. 134. b.

2) Ib. fol. 135. b sqq.

3) Ib. fol. 136. b. Differentiam omnium sensibilium judicat. Quod si unitas haec in instrumentis externis fieri nequit, oportet aliquod esse internum omnibus commune, in eo igitur anima sentiens fuerit cum caeteris potentiis.

4) Ib. V, 1 fol. 109. b; 7 fol. 136. a; daem. invest. 2 fol. 147. b.

nicht alles hat Seele, weil nur ein Haupttheil des lebendigen Wesens das Belebende ist [1]), der Theil nemlich, in welchem die Lebensthätigkeiten ihren einheitlichen Mittelpunkt finden.

Um wie viel mehr Veranlassung wird Cäsalpinus haben die Vernunft oder den Verstand nur in einem beschränkten Gebiete der Welt zuzulassen. Den Verstand von der Seele zu unterscheiden zwingt ihn das Vorhandensein der Erscheinung. Wären Verstand und Seele dasselbe, so würden Wahres und Scheinbares nicht von einander verschieden sein [2]). Der Verstand soll das Wahre erkennen, die empfindende Seele erkennt aber nur die Erscheinungen. Der Verstand trägt die Möglichkeit der erkennbaren Formen in sich; daher hat er keine besondere Form; sein Vermögen zu erkennen ist aber von dem Subject, welchem es zukommt, nicht zu trennen und dieses Subject ist die Seele. Eben so wenig wie diese kann daher der Verstand weltlicher Dinge von der Materie getrennt werden [3]). Sinn und Einbildungskraft sind nur Vorbereitungen für das verständige Erkennen und gewähren nur Zeichen der Dinge. Die Einbildungskraft ist zwar vollkommener als die sinnliche Empfindung, weil sie später ist und in der weltlichen Entwicklung das Vollkommnere aus dem weniger Vollkommnen hervorgeht. Sie gewährt auch der Seele eine weniger beschränkte Thätigkeit, weil sie auch das Abwesende und das Zu-

---

1) Daem. invest. 3 fol. 148. a.

2) Quaest. perip. II, 7 fol. 37. b. Non enim idem est anima et intellectus, — — nam idem esset verum et apparens.

3) L. l.

künftige umfaßt, und hat hierin sogar vor dem Gedächtniß den Vorzug. Daher ist Cäsalpinus, so wie er überhaupt die Zeichen des Göttlichen in der Welt aufzusuchen liebt, sogar geneigt in der Einbildungskraft des Menschen etwas Göttliches zu sehen. Aber dies hält ihn doch nicht davon ab in den Bildern der Einbildungskraft nur Schatten der Wahrheit zu erblicken [1]). So bildet ihm die wunderbare Thätigkeit der Einbildungskraft, welche an den Schranken des Raumes und der Zeit nicht gebunden ist, doch nur eine nothwendige Vermittlung zwischen der Materie und dem Verstande, durch welche wir in den Stand gesetzt werden unsere Gedanken überallhin zu verbreiten [2]). So wie er nun hiernach den Verstand von der Seele nicht allein, sondern auch von der Einbildungskraft abhängig macht, so wird er dessen Thätigkeit auch nur in einem kleinern Kreise der weltlichen Dinge finden können.

Es sind aber unstreitig Überlegungen aus der Erfahrung gezogen, welche ihn dazu bestimmen nur drei Arten der weltlichen Dinge Verstand beizulegen, den himmlischen Körpern, den Dämonen und den Menschen. Es ist auch begreiflich, warum er besonders bei den Menschen verweilt. Auf die Untersuchung über die himmlischen Intelligenzen geht er nur gelegentlich ein. Dämonen als eine vierte Art der lebendigen Wesen, nach der

---

1) Ib. V, 9 fol. 144. a sq.

2) Daem. invest. 3 fol. 148. b. Idcirco animas immortales non est necesse circumscribi loco, in quacunque enim parte universi unaquaeque praesens esse potest sine loci mutatione instar nostrae imaginationis.

Zahl der Elemente, anzunehmen wird er bewogen durch sehr verbreitete Meinungen seiner Zeit, welche auch religiöse Anknüpfungspunkte haben. In der Lehre des Aristoteles weiß er dafür Andeutungen zu finden [1]). Auch der Grundsatz, daß überall Vermittlungen zu suchen sind, spielt dabei seine Rolle, indem die Dämonen die Vermittlung zwischen Himmel und Erde übernehmen müssen [2]). Doch zieht auch diese Lehre von den Dämonen nur deswegen seinen Antheil auf sich, weil sie zur Erklärung mancher Erscheinungen des menschlichen Lebens ihm erforderlich zu sein scheint.

Wenn er nun aber dem Menschen allein unter allen irdischen Dingen Verstand zuschreibt, so macht es ihm einiges Bedenken, wie eine solche göttliche Gabe in einem leidenden Wesen sein und dadurch selbst in das Leiden verflochten werden könnte. Aber er findet, daß die Verbindung des Göttlichen mit der Materie, wie sie in der Welt eintreten muß, doch selbst in den Gestirnen nicht alles Leiden ausschließen kann [3]). Der Unterschied zwischen den Menschen und den Gestirnen beruht in dieser Beziehung nur darauf, daß bei diesen der Verstand mit einer unvergänglichen, bei jenen mit einer vergänglichen Materie verbunden ist; sonst kommt beiden Arten der Wesen eine eigene Wirksamkeit in ihrem verständigen Erkennen zu, aber diese Wirksamkeit kann auch durch die reinere oder unreinere Materie, mit welcher sie in Verbindung ist, gestört werden und ist deswegen dem Leiden

1) Ib. 2 fol. 147. b.
2) Ib. 6.
3) Ib. fol. 150. b.

unterworfen [1]). Bei dieser engen Verbindung des menschlichen Verstandes mit der vergänglichen Materie könnte man besorgt werden um die Unsterblichkeit unserer verständigen Seele. Aber Cäsalpinus ist weit entfernt den Zweifeln der Peripatetiker an derselben beizustimmen. Er weiß zwar, daß wir ohne Sinn und Einbildungskraft nicht zur Erkenntniß gelangen können; aber diese Mittel, vergänglich, wie sie sind, bleiben doch nicht mehr nothwendig, nachdem das Erkennen des Verstandes vollzogen worden ist. In der menschlichen Seele soll vielmehr eine Substanz sich bilden, welche nicht wieder vergeht, vielmehr von dem Körper gesondert und dem Menschen eigen ist, daher auch auf nichts anderes übertragen werden kann [2]). Seine Meinung geht dahin, daß zwar die Materie als Grundlage unseres besondern Lebens nothwendig ist, damit der untheilbare Verstand Gottes verschiedenen Wesen sich mittheile, und daß eine solche Mittheilung nur in der Folge der Zeit sich vollziehen könne, so wie die stetige Ausdehnung nur in der Nacheinanderfolge der Zeiten sich theilen lasse, daß aber alsdann eine solche Mittheilung nicht aufhöre, sondern das mitgetheilte Wesen bleibe, ein verständiges Wesen, welches durch seine eigene Thätigkeit sein eigenes Einsehn gewonnen habe [3]).

---

1) Quaest. perip. II, 8 fol. 45. a. Obruitur enim a corpore participante judicium magis et minus.

2) Ib. fol. 40. b. In anima humana — — innasci substantiam, quae non corrumpatur.

3) Ib. fol. 45. a. Homo igitur ipse, h. e. vere homo, mens ipsa est participata, non participatio. Ib. fol. 45. b. An similiter hic accidit, ut in continuo? Unum enim est continuum, divisibile autem in semper divisibilia, non tamen si-

Man muß gestehn, diese Lehre entwickelt sich nicht leicht und in einem natürlichen Flusse aus den Grundsätzen des Cäsalpinus; sie hat aber doch einen starken Halt in seiner Überzeugung, daß der Verstand nur als eine eigene Thätigkeit des verständigen Wesens angesehn werden könne. Aus diesem Grunde verwirft er auch die Lehre des Averroes von dem allgemeinen thätigen Verstande. Daß der Verstand des Menschen in seinem Erkennen zwar an die sinnliche Thätigkeit der Seele und an den Körper sich anschließt, aber doch nur dem besondern erkennenden Menschen eigen ist, scheint ihm der genügende Beweis für die Unsterblichkeit der vernünftigen Seele zu sein [1]. Alles andere, was er hinzufügt, dient ihm nur dazu die Zweifel, welche seiner Lehre entgegengesetzt werden könnten, aus dem Wege zu räumen. Die Hauptschwierigkeit ist dabei, wie das Göttliche in uns auch nach unserer Trennung vom beschränkenden Leibe von Gott unterschieden bleiben könne. Aber Cäsalpinus hat dafür das Mittel gefunden. Der wesentliche Unterschied zwischen Gott und den weltlichen Dingen bleibt doch immer derselbe; jener ist mit keiner Materie verbunden, diese können ohne

---

mul unquam divisum est secundum omnia, sed successive dividitur. Sic substantia immaterialis potentia quidem continet animarum multitudinem, successive tamen multiplicatur pro numero hominum.

1) Ib. fol. 40. a. Si inter mortalia solis hominibus anima rationalis data est, haec autem operationem habet propriam et separatam, scilicet ipsum intelligere, immortalem ergo hujusmodi animam esse oportet. Quodcunque enim operatur sine corpore, non interit eo corrupto, nam si simul deficeret, nec ergo sine corpore posset operari.

Materie nicht sein [1]. Wenn nun auch keine besondere Materie nach dem Tode dem menschlichen Verstande anhaftet, so bleibt er doch der reinen und allgemeinen Materie verbunden [2].

Hierin findet Cäsalpinus auch das Mittel, nach dem Tode uns ein glückseligeres Leben zu versprechen, als wir es hier haben können, wo unser Verstand an eine veränderliche und dem Leiden unterworfene Materie gefesselt ist. Die reine Materie ist ihm am wenigsten körperlich, weil sie von allen veränderlichen Beschaffenheiten frei ist [3]. Wir sahen wie Cäsalpinus sie als etwas Göttliches in den weltlichen Dingen sich dachte, wie er sie dem Aether gleich setzte. Daran schließen sich die Hoffnungen auf ein göttliches Leben an. Auch hierin hat Cäsalpinus eine nahe Verwandtschaft mit den Platonikern. Die speculative Forschung des Verstandes ist ihm nicht das Höchste; sie ist nicht ohne Arbeit und Mühsal; wenn wir in ihr fortwährend beharren sollten, so würde das nur eine un-

---

1) Ib. fol. 45. a sq.

2) Daem. invest. 3 fol. 148. b. In iis, in quibus divina pars comprehenditur, ut sunt homines, extincto calore remanet in materia prima intelligentia aeterna eadem numero. Nec quaerendum est, utrum illa pars materiae, cui assistebat vivente homine, etiam post mortem comitetur intelligentiam; non enim est necesse, cum ad intellectiones non egeat hujusmodi corpore, sed satis est ad distinctionem numeralem aliquando huic adhaesisse; nunc autem universi materia communis satisfacit, ut sit distincta a prima intelligentia, quae secundum se nullum corpus respicit.

3) Ib. fol. 149. a. Es spielt dabei auch die intelligible Materie für die mathematischen Begriffe eine Rolle. Quaest. perip. II, 9 fol. 47. a.



aufhörliche Mühe geben. In ihr kommen wir auch nur zur Erkenntniß der weltlichen Dinge und ihrer Ursachen, welche zu untersuchen in das Unendliche führt; dies überschreitet die Kräfte des Menschen [1]). Dagegen ist die Erkenntniß des Ewigen die beste, die Erkenntniß des einfachen Wesens Gottes. Das Streben darnach ist uns angeboren; sie muß auch möglich sein, sonst würden wir keine Wissenschaft haben [2]). Cäsalpinus sucht nun zu zeigen, daß wir durch Beschauung des Ewigen, welches in uns ist, zu ihr gelangen könnten. Der Weg, welchen er andeutet, gleicht dem Wege der Scholastiker. Durch Übung unserer sittlichen Kräfte sollen wir uns reinigen; dann sollen wir auch in der Beschauung unserer selbst uns üben. Die wissenschaftliche Forschung wird davon nicht ausgeschlossen; doch hält es Cäsalpinus nicht für nöthig, daß wir alles Einzelne erkennen; dies würde ihm unmöglich scheinen. Er ist davon überzeugt, daß überall das Göttliche ist, daß alles gewissermaßen eins ist, weil sonst ein Übergang aus dem Einen zu dem Andern überhaupt nicht möglich wäre. Dieses Eine in allen Dingen sollen wir ergreifen, wie es auch in unserer Seele sich findet [3]). Das ist die Glückseligkeit, welche wir im Schauen gewinnen sollen, in der Erkenntniß unser selbst und des Ewigen, welches in uns ist [4]). Die Erkenntniß der ein-

1) Quaest. perip. II, 9 fol. 46. a sq.

2) Ib. fol. 46. b sq.

3) Ib. fol. 47. b.

4) Ib. fol. 48. b. In hac autem intellectione, quae est sui ipsius, transitus continetur in intellectionem aeternam, quae est felicitas. In intellectione enim sui ipsius includitur, intellectio intellectus agentis, cujus ipse est participatio.

zelnen Erscheinungen bahnt dazu nur den Weg an, weil wir vom Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigen müssen. Der Übergang aber vollzieht sich nicht durch unser Forschen und wann wir wollen; denn die Gründe unseres Seins sind nicht in unserer Gewalt; wir hangen von den Erscheinungen unsers Lebens ab; es ist daher ein Werk der Natur, durch welches wir zur Vollendung unserer Anschauung gelangen [1]).

Nur in zwei charakteristischen Punkten weicht Cäsalpinus von den gewöhnlichen Meinungen der Platoniker über die höchste Vollendung unseres geistigen Lebens ab. Der eine beruht darauf, daß er überall die natürlichen Grundlagen unseres Lebens bedenkt und deswegen auch davon nicht abläßt, daß wir selbst in der Vollendung unseres Lebens nicht aufhören mit der Materie und den frühern Gestalten ihrer Entwicklung in Zusammenhang zu bleiben. Unsere Materie muß durch die Verwandlungen des irdischen Lebens hindurch gegangen sein um ihre Kraft zu entwickeln um alsdann nach ihrem Verdienst zur Reinheit ihres Ursprungs zurückzukehren; in dieser Rückkehr glaubt er doch eine Materie zu finden, welche durch das irdische Leben einen höhern Grad der Bildung erreicht hat [2]). Doch trete dieser erst alsdann in seiner Reinheit

1) Ib. fol. 48. a. Transitus hujusmodi sponte naturae fit, non autem quando volumus.

2) Daem. invest. 3 fol. 148. b sq. In solo autem homine spiritus ad illam simplicitatem accedit, qualis est materiae primae, qui si posset etiam separari a sanguine et vasis, quibus includitur, longe promptior esset ad intelligendum. — — Idcirco solum extincto calore et abjuncta intelligentia ab omni opere corporeo in se ipsam vergit ut caeterae intelligentiae



hervor, wenn wir von den Störungen des irdischen Lebens befreit sind. Hierin liegt der zweite der erwähnten Punkte. Cäsalpinus stimmt den Platonikern nicht bei, welche in irgend einer Verzückung der Seele, in einem heroischen Wahnsinn uns die Anschauung des Göttlichen schon in diesem Leben versprechen. Erst nach dem Tode kann sie eintreten, wenn wir durch ein Werk der Natur von den Lasten dieses Lebens befreit worden sind. Wenn jemand sie vorauszunehmen sich bemühn sollte, so würde daraus nur eine Fehlgeburt sich ergeben, wie es bei Fanatischen und Wahnsinnigen zutreffe [1]). Wir werden auch hierin das Bestreben erkennen die Ausschweifungen des Platonismus zu beschränken. So wie Cäsalpinus nicht überall in der Welt Seele, noch weniger aber Verstand gegenwärtig findet, so beschränkt er auch die höchste Vollendung des Verstandes. Unser gegenwärtiges Leben hat es nur mit Vorübungen für dieselbe zu thun.

Noch eine Folgerung, welche er in demselben Sinne

---

abstractae, est autem et tunc in ipsa materia prima, non quatenus affecta corporis qualitatibus, sed corpus tantum immortale. — — Nam divinum, quod in ea dicitur esse, non in eo consistit, ut ea divinitate fruatur absque corporis operationibus, non enim differret a coelo, sed ut recipiens virtutem intelligentiae varios fines assequeretur pro ejus meritis.

1) Quaest. per. II, 9 fol. 48. a sq. Hinc fit, ut perfecte non liceat in intellectionem separatam ascendere, nisi derelictis operationibus conjuncti. Hoc autem non nisi post mortem contingit. — — Quod si anticipet, ut plurimum abortum quendam esse, ut accidit fanaticis et furentibus. Daem. invest. 3. fol. 149. a; 23 fol. 167. b. Ut plurimum enim veluti abortus fit, cum ante statutum tempus frui divino lumine festinamus, ut in hac vita existentibus contingit.

zieht, dürfen wir nicht unerwähnt lassen. Wegen der Beschränktheit unseres Verstandes, in welcher wir gegenwärtig sind, erklärt er sich sehr nachdrücklich gegen den Aberglauben, welcher in der geheimen Philosophie, in der Cabbala geübt werde [1]). Demungeachtet sehen wir wohl, daß auch in seiner Lehre von der ersten göttlichen Materie, welche den Dämonen beiwohnt und von welcher auch wir nicht abgeschnitten sind, Keime des Aberglaubens sich erhalten haben. Er verfehlt nicht sie geltend zu machen. In seiner medicinischen Praxis, in den Erfahrungen, welche er zu Pisa an Besessenen gemacht hat, wurden ihm Veranlassungen geboten über das Göttliche nachzudenken, welches in den Krankheiten der Menschen vorkommt. Er hat darüber seine Theorie von den Dämonen ausgebildet. Weil die Dämonen Willen haben, der zum Guten und Bösen sich neigen kann, unterscheidet er gute und böse Dämonen. Mit der Seele des Menschen haben sie eine Gemeinschaft durch die reine Materie, so daß es nicht unmöglich ist einen Vertrag mit ihnen zu schließen. Alles Übernatürliche in den Krankheiten leitet er von solchen Dämonen ab [2]). Von dergleichen Sachen weiß er viel zu erzählen. Aber er wirft sie alle auf die Theologie, welche mit göttlichen Dingen sich beschäftigt. Die Philosophie, welche natürliche Weisheit ist, soll über sie keine Macht haben. Gegen das Dämonische kann man nur durch göttliche Mittel wirken. Wenn man auch den natürlichen Mitteln, welche auch

---

1) Daem. invest. 23.
2) Ib. 7; 16.

die Dämonen zu ihrer Wirksamkeit in der niedern Welt gebrauchen müssen, durch die natürliche Medicin entgegenwirken kann, so wird man dadurch doch nicht an die Quelle des Übels reichen. Die Mittel der Zauberei anzuwenden hält er für frevelhaft. Daher bleibt nur die Wirkung der kirchlichen Mittel übrig, welche nicht allein zum Heil der Seele dienen, sondern auch jede Zauberei lösen können [1]). Wir sehen, er ist gegen allen Aberglauben, nur nicht gegen den, welcher auf die Theologie sich stützt. Man wird daran erkennen, wie seine Philosophie dieselbe kluge Mäßigung inne hält, in welcher die Wiederherstellung des Katholicismus sich vollzogen hatte.

In diesem Charakter ist seine ganze Lehre gefaßt. Dem Aristoteles als dem Haupte der natürlichen Wissenschaft schließt sie sich an; das Theologische, welches mit übernatürlichen Dingen sich beschäftigt, überläßt sie der Theologie. Dies hindert sie aber nicht die Verbindungspunkte zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen in Untersuchung zu nehmen. Lassen doch die begreiflichen Dinge der natürlichen Wissenschaft nicht ohne das Allgemeine sich denken, welches über jeden Begriff hinausgeht. Ist doch die Verbindung von Form und Materie, welche wir in der Natur finden, nur unter der Voraussetzung eines allgemeinen Grundes denkbar, aus welchem Form und Materie der Dinge stammt. Daher tragen auch die natürlichen Dinge etwas Göttliches in sich. In dem Verstande, welcher von der besondern Materie sich loszulösen strebt um die Formen der Dinge zu erkennen,

---

1) Ib. 23; 24.

tragen wir eine Kraft in uns, welche nach dem einfachen Grunde aller Dinge verlangt und uns verbürgt, daß wir mit ihm zusammenhängen. In seiner Weise nun den Begriff Gottes zu behandeln zeigt sich die Verwandtschaft des Cäsalpinus mit den Platonikern seiner Zeit. Sie spricht sich in seiner Neigung aus alles Wahre in den weltlichen Dingen, so weit sie nicht bloße Erscheinung und Schatten sind, auf eine Theilnahme derselben an Gott zurückzuführen. In diesem Sinn erscheint ihm die Natur nur als leidendes, für das Göttliche empfängliches Princip und selbst die Vielheit der Intelligenzen nur als eine Verschiedenheit der Theilnahme an der einen Intelligenz Gottes. Dieselbe Verwandtschaft finden wir auch wieder in dem Lobe, welches er dem beschaulichen Leben schenkt. Da werden wir an die Tiefen unseres Selbstbewußtseins verwiesen, welches uns der Arbeit eines nie endenden Forschens entrücke und in der mit uns verbundenen Materie nur einen Ausfluß Gottes uns erkennen lasse. Aber diesem Streben nach dem Überschwenglichen überläßt sich doch Cäsalpinus keinesweges unbedingt. Vielmehr die lebhaftesten Bestrebungen seiner Philosophie finden wir von verschiedenen Punkten aus dahin sich wenden die Sätze der Platoniker zu beschränken. Wie sehr er auch Gewicht auf die Intelligenz legt, so daß er das Eigene der weltlichen Dinge nur in ihr findet, so will er doch keine abgesonderte Intelligenz, keine Ideen für sich in dieser Welt anerkennen. In ihr muß alles an die Materie sich anschließen, sollte es auch nur an die reine Materie ohne besondere sinnliche Beschaffenheit, an die reine Ausdehnung im Raum sein.

Selbst diese reinste Vereinigung des Geistes mit der Materie ist uns in diesem Leben versagt, da wir von den Geschäften des sinnlichen Lebens abhängig sind, und die Anschauung der Wahrheit in diesem Leben vorausnehmen zu wollen, führt nur zum Wahnsinn. Auch Gott ist in seiner weltlichen Wirksamkeit an die vermittelnden Ursachen gebunden; er bedarf der bewegenden Ursache um das Weltliche zu gestalten als eines Werkzeugs; wenn er ohne ein solches Mittel die Welt bewegte, so würde alles im Augenblicke geschehen, denn die unendliche Geschwindigkeit der Bewegung würde der vollkommenen Ruhe gleich sein. In der Welt müssen sich auch Bewegendes und Bewegtes unterscheiden, beide können nicht in derselben Materie sein. Daher haben wir auch die Seele, das Princip des Lebens und der Bewegung in der Welt, nicht überall zu setzen. Das Leben zwar verbreitet sich überallhin von dem belebenden Mittelpunkte aus, welchem alles angewachsen ist; aber die Seele findet sich nur in diesem Mittelpunkte und unterscheidet sich von der belebten Materie. Eben so wenig kann auch Intelligenz überall sich finden, wenn gleich alles von der bewegenden Intelligenz ausgeht; dem Vermögen nach ist sie zwar überall, aber der Wirklichkeit nach nur bei Wenigen. Denn die Intelligenz setzt eine Vorbereitung der Materie voraus und entwickelt sich nur in der Seele des Menschen und der höhern Geister. So sehen wir ihn damit beschäftigt den Verallgemeinerungen der Platoniker die Beschränkungen beizufügen, auf welche ihn die Beobachtung der Natur hingewiesen hatte. Die Lehre des Aristoteles, welche er doch sehr frei behandelte, bestätigte ihn in dieser Rich-

tung. Als einer der Männer, welche von der überschwänglichen Theosophie zu einer besonnenen Naturforschung die Denkweise ihrer Zeit herüberzuleiten suchten, wird er von uns nicht übersehen werden dürfen.

2. Jacob Zabarella.

Zu derselben Zeit, in welcher Cäsalpinus in diesem Sinne zu Pisa und Rom lehrte, trug Jacob Zabarella die Aristotelische Philosophie zu Padua vor mit großem Ruhme und in einem ähnlichen Geiste. Er stammte aus einem berühmten und in den Wissenschaften ausgezeichneten Italienischen Geschlechte zu Padua, wo er 1533 geboren wurde. Er galt für den ersten Logiker seiner Zeit und schien in dieser Wissenschaft den Franz Piccolomini, mit welchem er über Ordnung und Methode der Wissenschaften in Streit war, weit zu übertreffen [1]. Aber noch eifriger beschäftigte er sich mit der Physik des Aristoteles. Er galt für einen Astrologen und für einen Mann, welcher das Paradoxe aufsuche. Er verhehlte es nicht, daß er viele Lehren, welche mit dem Christenthume nicht übereinstimmten, in der Physik des Aristoteles finde; aber er unterwarf sich dem Urtheil der Kirche. Seine Schrift über die Zusammensetzung der Naturwissenschaft hatte er dem Nepoten Sixtus V. zugeeignet; als er dieselbe Schrift mit andern Schriften vermehrt wieder herausgab, wid-

1) Piccolomini hatte in seiner Moral Zabarella's logische Lehren angegriffen; dagegen schrieb Z. seine Apologia de doctrinae ordine. Gegen diese Schrift ist Piccolomini's comes politicus gerichtet, der hinter seiner Moral steht, aber erst nach Zabarella's Tode erschien.



mete er seine Sammlung dem Pabste selbst. Noch in demselben Jahre, in welchem sie erschien, 1589 starb er [1]).

Wie sehr den Aristotelikern dieser Zeit die Physik für die Hauptsache galt, sieht man vielleicht am deutlichsten daraus, daß Zabarella, welcher doch der Logik sehr großen Fleiß gewidmet hatte und einen bedeutenden Theil seines Ruhmes ihr verdankte, sie weit unter die Physik herabsetzte. Aristoteles sagt Zabarella, lehrt in seinen logischen Schriften nichts, was an sich wissenswerth ist [2]). Die Logik gehört gar nicht der Philosophie an, sondern ist nur ein Werkzeug der Philosophie. Man kann die reine und die angewandte Logik unterscheiden; es ist aber ein Misverständniß der Lateiner, daß jene eine Wissenschaft sei und der Philosophie angehöre, diese nur als ein Werkzeug der Wissenschaft zu betrachten sei. Die Griechen haben es besser gewußt. Sie sahen die reine Logik nicht als einen Theil der Wissenschaft und der Philosophie, sondern nur als ein Werkzeug der Philosophie an. Erst durch ihre Anwendung gelangt sie zur Philosophie [3]). Man muß zwei Arten der Lehre unterscheiden, die theoretische und die praktische. Diese hat es mit Werken zu thun, welche in unserer Gewalt sind; sie überlegt den Weg, welchen wir einzuschlagen haben um sie hervorzubringen, und die Mittel, welche zum Zweck führen,

---

1) Ich bediene mich der Ausgaben seiner Schriften, welche in Deutschland erschienen sind. J. Zabarellae de rebus naturalibus libri XXX. Francof. 1607; J. Zabarellae opera logica. Francof. 1608.

2) De natura logicae I, 5. In libris enim logicis — — nihil per se dignum cognitu tractatur.

3) L. l.

sind ihr Gegenstand. Jene dagegen betrachtet die natürlichen Dinge, welche nicht so oder anders gemacht werden können, welche nicht in unserer Gewalt, sondern nothwendig sind. Ihr Zweck ist nicht das Machen, sondern das Erkennen. Nur die letztere Art der Lehre ist Wissenschaft im eigentlichen Sinne, die andere dagegen hat es mit der menschlichen Kunst zu thun. Zu solchen praktischen Künsten rechnet nun Zabarella sowohl die Moral, als auch die Logik[1]). Die letztere hat nur dadurch ihren Werth, daß sie, wie es Menschen geziemt, vor der Untersuchung der Dinge den Weg bedenkt, welchen wir einschlagen müssen um zu ihrer Erkenntniß zu gelangen. Die angewandte Logik aber können wir eine Wissenschaft nennen, weil das, was aus ihr hervorgeht, eine Wissenschaft ist. Die Naturphilosophie ist nichts anderes als eine auf die Erkenntniß der Natur angewandte Logik und so überhaupt eine jede theoretische Wissenschaft, so daß man keine Ursache hat die angewandte Logik von den theoretischen Wissenschaften zu unterscheiden[2]).

Bei diesen Untersuchungen stellt Zabarella die Logik mit der Grammatik zusammen. Die Werkzeuge, welche die Menschen sich schaffen, sind von zwei Arten, körperliche und geistige. Mit den letztern beschäftigen sich die Logik und die Grammatik. Wir können beide nicht entbehren, weil wir nur mittelbar zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen und vom Bekannten zum Unbekannten fort-

---

1) Ib. I, 2, 3; de methodis II, 6. Nur im weitern Sinne könne die Logik Wissenschaft genannt werden. De nat. log. I, 8. Im eigentlichen Sinn ist sie nur disciplina instrumentalis. Ib. I, 10.

2) Ib. I, 5.

schreiten müssen, dabei aber auch unsere natürliche Schwäche verlangt, daß wir uns der Hülfe Anderer bedienen. Der Spruch des Aristoteles, daß die Wissenschaften nur durch allmälige Zusätze gewonnen werden, führt Zabarella wie Pomponatius im Munde. Da bedürfen wir nun der Sprache zur wechselseitigen Verständigung und die Grammatik ist als ein Werkzeug für die Philosophie das erste Erforderniß. Die Logik ist alsdann das zweite Werkzeug. Erst müssen wir die Worte verstehen lernen, alsdann die Gedanken, welche durch sie ausgedrückt werden. Mit diesen hat es die Logik zu thun. Nicht die Gedanken der Dinge, der Sachen, welche die eigentlichen Wissenschaften untersuchen, sondern die Gedanken der Gedanken untersucht sie. Wir haben zwei Arten der Gedanken zu unterscheiden, erste Gedanken, welche als Zeichen der Dinge in unserer Seele sind, und zweite Gedanken oder Gedanken, welche nicht Dinge oder Sachen darstellen, sondern die Gedanken bezeichnen, die wir als Mittel zur Erkenntniß der Sachen gebrauchen. Mit diesen beschäftigt beruht der Nutzen der Logik allein darauf, daß sie uns eine Hülfe zur Erkenntniß der Sachen leistet [1]).

---

1) Ib. I, 10. Vox enim articulata est signum conceptus, qui est in animo. Duplex autem est ejusmodi vox, — — alia namque significat conceptum rei, ut homo, animal, alia vero conceptum conceptus, ut genus, species, nomen, verbum, enuntiatio, ratiocinatio, et aliae ejusmodi, propterea hae vocantur secundae notiones, illae autem primae. — — Voces quidem primae notionis non sunt instrumenta, sed signa conceptuum, — — imagines rerum. — — At voces secundae notionis instrumenta dicuntur. — — Sed quum utiles sint (sc. conceptus secundi) et ad rerum cognitionem capessendam ma-

Das Denken des Menschen an sich scheint ihm kein Gegenstand, welcher einer besondern Untersuchung werth wäre. Es wird nur zur Erkenntniß der Dinge geübt und die Formen des Denkens, welche wir ausbilden, um uns der Wissenschaft von den Sachen zu bemeistern, sind ihm deswegen nur Werkzeuge und Dichtungen unserer Seele [1]. Wenn sich die Frage erhebt, warum die Logik, obgleich kein Theil der Philosophie, doch von den Philosophen ausgebildet worden sei, so findet er den Grund davon nur darin, daß die Philosophen als die Urheber der theoretischen Wissenschaft das Werkzeug für ihr Nachdenken nicht hätten außer Acht lassen dürfen. Sie sei eine Geburt der Philosophie, aber kein Theil ihres Körpers [2].

Die Verwandtschaft dieser Lehre mit den Ansichten, welche die Philologen von der Logik gefaßt hatten, besonders mit der Ansicht des Nizolius, ist unverkennbar. Sachen und Gedanken werden einander entgegengestellt, gleichsam als gehörten die Gedanken nicht zu den Sachen der Welt. Auch der nominalistischen Ansicht der Dinge nähert sich Zabarella und unstreitig ist die Form seiner Lehre aus dieser Quelle hervorgegangen, wie seine Kunstausdrücke zeigen [3]) und die Bezeichnung der logischen

---

xime conferant, digni fuerunt, de quibus aliquae disciplinae constituerentur, non quidem per se digni, sed propter alia, ad quae utiles sunt.

1) Ib. I, 3. Secundas notiones nemo negaret opera nostra et animi nostri figmenta esse. Ib. 20. Notiones secundas in conceptibus rerum fingit et fabricat (sc. logica).

2) Ib. I, 12.

3) Z. B. zweite Gedanken, Gedanken der Gedanken, wofür



Formen als bloßer Dichtungen unserer Seele. Aber er beschränkt seinen Nominalismus auf die logischen Begriffe, welche er nur als Hülfsbegriffe, als Werkzeuge für unser wissenschaftliches Denken gelten läßt; die ersten Gedanken dagegen, die Gedanken der Sachen, behaupten ihm ihre Realität, mögen sie Allgemeines oder Besonderes ausdrücken. Er bleibt bei der Aristotelischen Lehre stehen, daß die allgemeinen Begriffe zwar nicht vor den Dingen, aber doch in den Dingen ihre Wahrheit haben und zwar erst nach den Dingen von uns erkannt werden, aber nur deswegen von uns in den besondern Dingen erkannt werden können, weil sie in ihnen liegen [1]. Die Gründe, welche ihn hierzu bewegen, sind leicht zu ermessen. Eben dadurch unterscheidet er sich von den Nominalisten, daß er auf die formale Bildung unseres Geistes weniger Gewicht legt, als auf die Erkenntniß der Dinge. Die Werkzeuge unserer Seele auszubilden scheint ihm zwar von Wichtigkeit, aber ihnen zieht er doch die Werke vor, welche durch sie hervorgebracht werden sollen, und diese kann er nur in der Erkenntniß der Dinge erblicken. Daher zweifelt er auch nicht, daß unsere allgemeinen Begriffe, wie die Wissenschaften sie ausbilden, die Wahrheit der Dinge uns darzustellen bestimmt sind.

In seinen Untersuchungen über die Logik unterscheidet nun Zabarella die künstliche Anordnung der Gedanken,

die Nominalisten zweite Zeichen und Zeichen der Zeichen sagten. S. Gesch. d. Phil. VIII. S. 585.

1) In anal. post. I, 8 p. 769; II, 12 p. 1199; 15 p. 1276. Nihil aliud est ipsum particulare, quam universale coarctatum per conditiones (ut vocant) individuantes.

mit welchen es die Logik allein zu thun hat, und die natürliche Entwicklung derselben, welche zu untersuchen der Physik obliegt. Daß in unserm Denken nicht alles der Vernunft angehöre und von unserm Willen abhänge, weiß er wohl; er gesteht aber auch ein, daß die Natur nur die rohen Anfänge für das Erkennen uns abgebe[1]. Um nicht bei ihnen stehen zu bleiben, wendet er der logischen Kunst seinen Fleiß zu.

Seine Leistungen in der Logik schätzt er sehr hoch. Daß er weitläuftig in ihren Untersuchungen ist, entschuldigt er damit, daß er viel Neues und Ungewohntes habe sagen müssen[2]. Man wird ihm nicht absprechen können, daß er frei vom Ansehn der frühern Lehrer, selbst des Aristoteles, mit Verstand und eigenem Nachdenken verfährt. Aber das Ziel, welches er der Logik gesteckt hat, gestattet ihm doch nicht einen freien Blick über die Gesetze unseres Denkens zu werfen. Da er nur die Mittel der Kunst untersuchen will, läßt er das Nothwendige bei Seite liegen und frägt nur nach dem Räthlichen. Das Neue in seinen Lehren liegt hauptsächlich in seinem Unterschiede zwischen den eigentlichen Wissenschaften und den praktischen Lehren. Nicht allein in Beziehung auf ihren Gegenstand, sondern auch in ihrer Methode sollen sie sich von einander unterscheiden. Er bringt hierbei allerdings einen wichtigen Unterschied zur Sprache, indem er die synthetische und die analytische Methode (ordo progressivus, ordo resolutivus) einander entgegensetzt. Die

1) De ordine intelligendi 1.
2) De doctrinae ordine apologia 1, 1.

eigentlichen Wissenschaften nemlich sollen von den einfachen Principien ausgehn und von da zum Zusammengesetzten fortschreiten; die praktischen Lehren dagegen müssen ihrem Begriffe nach von ihrem Zwecke ausgehn und werden von da auf die Principien zurückgeführt [1]). Deswegen legt auch Zabarella auf die Begriffserklärung nur wenig Gewicht, weil sie nur dem analytischen Verfahren angehöre [2]). Wenn nur Zabarella sein analytisches Verfahren in der Logik innegehalten und aus dem Zwecke derselben die Mittel zum Erkennen abgeleitet hätte. Aber davon finden wir bei ihm wenig oder nichts. Und eben so wenig weiß er uns Rechenschaft zu geben über das synthetische Verfahren der theoretischen Wissenschaften. Er hält es für dasselbe mit dem syllogistischen Verfahren; aber seine Erklärungen darüber, wie wir in ihm eine Zusammensetzung der Principien zu ihren Folgerungen gewinnen können, sind in der That wenig befriedigend. Von Aristotelischen Grundsätzen ausgehend ist es ihm gewiß, daß wir durch Induction zu den allgemeinen Grundsätzen gelangen. Aber das Verfahren der Induction, in welcher doch die synthetische Methode zunächst sich beweisen müßte, untersucht er nicht weiter, vielmehr ist er davon überzeugt, daß es in der Kindheit und ohne Bewußtsein vollzogen werde. Er will dies Werk der Natur sich selbst überlassen und eben so das Werk der Abstraction, durch welches doch die einzelnen verworrenen Erkenntnisse der sinnlichen Wahrnehmung erst zur

1) De methodis II, 6; de doctr. ord. apol. I, 11.
2) De meth. II, 17; de doctr. ord. apol. II, 1.

Deutlichkeit gebracht werden sollen, weil aus dem Allgemeinen das Besondere erklärt wird [1]). Wir deuteten schon an, daß er Allgemeines und Besonderes in unzertrennlicher Verbindung sich denkt und deswegen auch den allgemeinen Gedanken als etwas in der besondern Wahrnehmung Eingewickeltes ansieht. Daher behauptet er auch, daß wir zuerst, aber nur in verworrener Erkenntniß das Allgemeinste auffassen. Dafür gebraucht er zum Beweis hauptsächlich den Satz, daß wir die Unterschiede der Gegenstände schwerer erkennen als im Allgemeinen das Sein derselben [2]). Nach der Erkenntniß des Allgemeinen überläßt Zabarella die weitere Fortführung unseres Denkens noch eine geraume Zeit der Natur. Durch die natürliche und kunstlose Übung soll der Verstand eine Fertigkeit auch in der Erkenntniß der Unterschiede gewinnen und erst alsdann das künstliche Denken eintreten, in welchem unsere Willkür sich bewährt. Aber auch nachher hält es Zabarella noch für zufällig, ob wir zuerst das Allgemeine oder das Besondere denken. Das Zufällige hierin macht er vom sinnlichen Eindruck abhängig; der stärkere Eindruck bringt eine mehr besondete, der schwächere eine mehr allgemeine Erkenntniß des Gegenstandes hervor [3]). Wir sehen wohl, daß diese Erklärung unseres Denkens die Erfahrung begünstigt, wozu Zabarella überhaupt nach Aristotelischen Grundsätzen geneigt ist. Eine genauere Entwicklung des Unterschiedes zwischen analytischer und synthetischer Methode kommt dabei nicht zu Tage.

1) De ord. intell. 5.
2) Ib. 12.
3) Ib. 13.

Wenn nun Logik und Moral als praktische Lehren von der Philosophie abgesondert werden, so bleiben der eigentlichen Wissenschaft nur die Physik, die Mathematik und die Metaphysik übrig [1]). Auf diese wird Zabarella vorherschend seine Neigung geworfen haben. Doch müssen wir auch hier noch Beschränkungen eintreten lassen. Es ist viel davon die Rede, daß er ein ausgezeichneter Mathematiker gewesen sei; aber die Untersuchungen seiner Schriften gehen doch auf die Fragen der Mathematik und auf ihre Anwendung in der Mechanik nur wenig ein. Hierin kommt er noch nicht einmal dem Leonicus gleich. Sein Ruf als Astrologe wird es bewirkt haben, daß man ihm tiefe mathematische Kenntnisse zutraute. Auch mit der Metaphysik beschäftigen sich seine Schriften nicht. Sie haben nur die Physik zu ihrem Gegenstande. Die Physik aber berührt zwar die Metaphysik, indem sie den Beweis für das Sein des immateriellen Wesens führt, betrachtet jedoch dieses Wesen nicht für sich, sondern nur in Beziehung zur Bewegung der Natur und überläßt es der Metaphysik die Untersuchung über den ewigen Beweger nach seinen Eigenschaften, welche ihm für sich zukommen, zu führen [2]). Diese Untersuchungen aus natürlichem Lichte scheint nun Zabarella nicht für unmöglich zu halten; aber ausdrücklich ist er nicht auf sie eingegangen, sondern seine physischen Schriften berühren nur ihre Grenzen.

Doch eben um diese Grenzen ist er vorzugsweise bemüht. Wenn wir angeben sollten, was er in der ei-

1) De nat. log. I, 5; de meth. II, 6.

2) De inventione aeterni motoris 5 p. 262; de naturalis scientiae constitutione 12 p. 36 sq.

gentlichen Physik geleistet hätte, so würden wir in Verlegenheit sein. Wir finden nur, daß er in ihrem Gebiete mit wenigen und nicht sehr bedeutenden Abänderungen in dem Gedankenkreise der Peripatetiker seiner Zeit sich bewegt. An den Aristoteles und an den Averroes [1]) sich anschließend, auch die Meinungen des Platon in Ehren haltend, doch keinem dieser Führer unbedingt vertrauend, beschäftigt ihn der Gedanke, daß die ganze Welt ein lebendiges Wesen sei. Denn dem Himmel ist alles angeboren, alles wird von ihm bewegt und durch seine Bewegung bringt er die eingeborne, belebende Wärme hervor, welche alles durchbringt; was wir daher als todt betrachten, wird nur in uneigentlichem Sinn das genannt, was es heißt. Aber als Physiker will er nicht von den Intelligenzen als solchen reden, sondern nur mit ihren Wirkungen in der Natur beschäftigt sich seine Lehre [2]). Die Naturlehre hat nur das Körperliche zu ihrem Gegenstande und das Wesen des Körpers besteht in der Ausdehnung nach den drei Maßen des Raumes. Die Materie, wenn sie im Sinn des Physikers genommen wird, und eine andere Materie haben wir nicht zu suchen, besteht in eben dieser Ausdehnung; sie unterscheidet sich vom Körper nur dadurch, daß sie ohne bestimmte Ausdehnung gedacht wird. Aber eben so wenig als wir die Physik

---

1) Seine Verehrung des Averroes ist sehr groß; er nimmt ihn häufig zum Führer in schwierigen Erklärungen. Mit Unrecht hat man ihn zu den Alexandristen gezählt. Die Meinungen der Averroisten unterscheidet er aber von den Lehren des Averroes selbst. De inv. aet. mot. 5.

2) De natura coeli 1; de calore coelesti 2; 6; 8; de mente humana 9; de nat. log. I, 3.



über das Gebiet des Körperlichen auszudehnen haben, dürfen wir sie nur auf die vergänglichen Dinge der Erde beschränken [1]. Die Materie ist die Bedingung, ohne welche kein einzelnes Ding sein kann, aber nicht das Princip der Individuation, denn nur die specifische Form sondert das eine Ding von dem andern ab; von ihr ist die allgemeine Form zu unterscheiden. Diese haben wir im Himmel zu suchen, welcher alles verbindet und einem jedem Dinge sein bestimmtes Dasein giebt; denn dieses hängt von seiner Stelle in der Welt ab und mithin auch von seiner Ausdehnung in Raum und von seiner Materie [2]. So sucht Zabarella in der Ordnung des ganzen Weltsystems die Erklärung für ein jedes einzelne Ding zu finden in einer durchaus physischen Weise. Seine Vorstellungen vom Weltsystem schließen sich aber ganz an die Lehren der peripatetischen Schule an.

Diese physische Ansicht der Dinge konnte nun nicht ohne Kampf gegen die Lehren der Theologie durchgeführt werden. Auf die streitigen Punkte richten sich die Untersuchungen und die Zweifel des Zabarella. Er gleicht hierin dem Pomponatius, welchen er mit besonderer Auszeichnung anführt [3]. Auch an Versicherungen seiner Anhänglichkeit an die christliche Lehre fehlt es dabei nicht; sie sind jedoch viel kälter als beim Pomponatius und viel weniger von sittlichen Beweggründen unterstützt. Im Allgemeinen hebt er nur hervor, daß er allein beabsichtige

1) De nat. scient. const. 2; 4; 5; de prima rerum materia 20.

2) De constitutione individui 6; de mente hum. 2.

3) De mente hum. 9 p. 955.

die Aristotelische Physik auseinanderzusetzen; wie sie mit den Lehren der christlichen Theologie sich vereinigen lasse, das sieht er als eine Aufgabe an, welche ihm zu lösen nicht zukomme. Seine Zweifel dehnen sich nur noch weiter aus als die Zweifel des Pomponatius.

Er verfehlt nicht den Unterschied zwischen der Aristotelischen und der theologischen Lehre über die Materie hervorzuheben. Nach dem Aristoteles ist sie ewig und ihre Präexistenz muß vorausgesetzt werden, weil nur aus ihr jede Form hervorgezogen werden kann, wärend dagegen die christliche Lehre annimmt, daß die Materie nicht vor der Form sei, sondern ohne selbst ein Ding zu sein zugleich mit den Dingen geschaffen werde [1]). Noch wichtiger ist ihm der Unterschied beider Lehren in der Frage über die Ewigkeit der Welt. Mit dem Averroes und dem Achillinus und gegen den Avicenna und viele Peripatetiker, welche ihm gefolgt waren, erklärt sich Zabarella dahin, daß alle Beweise, welche von einem letzten unabhängigen Grunde oder von der Nothwendigkeit eines vollkommensten Wesens hergenommen werden, nicht ausreichen das Sein Gottes zu behaupten. Denn es scheint ihm kein Widerspruch in der Annahme zu liegen, daß der Himmel selbst der unabhängige Grund aller Dinge und das vollkommenste Wesen sei. Für das Sein Gottes läßt sich nur ein genügender Beweis führen, nemlich von der Bewegung des Himmels aus [2]). Deswegen ist ihm diese Frage auch ein Gegenstand der Physik, weil

1) De prima rer. mat. II, 2 p. 181 sq.
2) De inventione aeterni motoris 1.

der Schluß nicht metaphysisch sein könnte, wenn die Vordersätze aus der Physik stammten [1]). Nun aber erhebt sich ihm die Frage, ob von der Bewegung der Welt, wenn sie nicht ewig sein sollte, auf einen ewigen Beweger geschlossen werden könne. Wenn man die ewige Bewegung des Himmels annimmt und zugiebt, daß alles, was sich bewegt, von einem andern bewegt werde, daß alles Körperliche beweglich sei und daß der Rückgang von dem Bewegten auf das Bewegende nicht in das Unendliche gehen könne, so ist es ihm gewiß, daß man einen ersten Beweger annehmen müsse, welcher frei ist von aller Materie [2]). Dieser Schluß ergiebt sich nur, weil der erste Beweger eben so ewig und unermüdlich sein muß, wie die Bewegung, welche von ihm ausgeht, ewig und unaufhörlich ist [3]). Es wird hierdurch die Meinung anderer Peripatetiker verworfen, welche aus dem Gedanken eines ersten Bewegers ohne Rücksicht auf die Ewigkeit der Bewegung schließen wollten, daß er ewig und von Materie frei sei. Diese behaupteten, der erste Beweger als solcher könne nicht vergehn, weil dies nur durch einen andern Beweger würde geschehn können, so daß er also nicht der erste Beweger wäre. Zabarella dagegen berücksichtigt das wechselseitige Verhältniß, welches in den

1) Ib. 5.

2) Ib. 1.

3) Ib. 2. Nullum aliud philosopho naturali medium relinquitur ad demonstrandum primum motorem aeternum, nisi motus aeternus. Quando enim sumimus motum universi unum et eundem numero aeternum esse, statim inferimus eum ab uno tantum motore totum produci, quare necesse est motorem illum esse infatigabilem et sempiternum.

Begriffen des bewegten Körpers und der bewegenden Ursache liegt. Beide müssen im Verhältniß zu einander stehn und die letztere kann weder ohne den erstern noch die erstere ohne die letztere sein. Zabarella würde daher den ewigen Beweger auch nicht denken können ohne eine ewige Bewegung, welche er hervorbrächte. Wenn ein ewiger Gott sein soll, muß auch eine ewige Wirksamkeit ihm beigelegt werden. Seinen Gegnern hält er die Annahme vor, daß die bewegende Ursache eine mit der Materie verbundene Seele sein könnte, welche zwar als Seele für sich, immateriell und unbeweglich sein würde, aber doch als Form des Körpers zugleich mit dem Körper untergehn müßte. Wenn man dieser Annahme folgte, so würde man die Seele des Himmels als den ersten Beweger anzusehn haben und unter der Voraussetzung, daß die Bewegung nicht ewig sei, zu dem Schlusse kommen, auch der erste Beweger sei nicht ewig, sondern vergehe zugleich mit dem Himmel. Da würde kein anderer Beweger dazu nöthig sein den Untergang des ersten Bewegers zu bewirken; denn hierzu würde der Untergang des bewegten Körpers ausreichen[1]). Genug wir sehen, er läßt nur die Wahl übrig entweder die Ewigkeit der Be-

1) L. l. Quando igitur hi dicunt, si primus motor universi est corruptibilis, ergo non est primus, negandum est consequens. Ad probationem autem, quam dicunt, corrumpetur a motore primo, hoc quoque est negandum; non enim ex eo, quod est corruptibilis, requiritur motor prior, a quo corrumpatur, sed cum sit incorporeus et forma corporis, satis causae est ad ipsum interimendum corruptibilitas corporis, cujus est forma.

wegung anzunehmen oder die Ewigkeit des Bewegers aufzugeben.

Die Annahme, welche er der Meinung entgegensetzt, daß der erste Beweger ohne weitere Bedingung ewig sein müsse, hängt mit seiner Lehre über die menschliche Seele zusammen. Auch in ihr stellt er seine Behauptungen nur als Erklärungen der Aristotelischen Lehre auf, obwohl sie weit über die Sätze des Aristoteles hinausgehn, wie denn Zabarella gestehn muß, daß Aristoteles in seinen physischen Schriften nur sehr dunkle Andeutungen über die menschliche Seele abgebe. Wir sahen, daß er ein Sein der Seele für sich, unabhängig von der Materie annimmt. Diese Annahme beruht auf der Unterscheidung zweier Arten der Form. Die eine Form nemlich, welche das specifische Sein des Dinges ausmacht, kommt dem Dinge von Natur zu und ohne dieselbe würde es gar nicht sein. Zabarella nennt sie die informirende Form. In ihr liegt keine Thätigkeit des Dinges; durch sie kommt dem Dinge nur das Sein zu, durch welches es ist, was es ist. Eine andere Form aber haben wir dem Dinge beizulegen, sofern es wirkt oder thätig ist. Zu einer solchen Thätigkeit hat das natürliche Ding nur das Vermögen; die wirkliche Thätigkeit, welche etwas Edleres ist, als das Vermögen zur Thätigkeit, kann ihr nur durch den Beistand einer höhern Einwirkung zu Theil werden. Sie bedarf eines beistehenden Actes der bewegenden Ursache und daher wird die thätige Form des Dinges die beistehende Form (forma assistens) genannt[1]). Dieser

---

1) De mente hum. 2. Forma duplex est, una materiam

Unterschied gilt von allen Dingen, welche eine eigene Thätigkeit haben. Er beruht in der That lediglich auf dem alten Grundsatze der peripatetischen Schule, daß kein natürliches Ding sich selbst bewegen kann. Durch das bekannte Beispiel vom Schiffe und dem Schiffer wird er erläutert. Ein jedes Werkzeug bedarf einer solchen beistehenden Form um zum Gebrauche tüchtig zu werden. Auch die himmlischen Körper müssen dazu dienen diesen Unterschied in das Licht zu setzen. Ihr Sein haben sie schon als Sphären; als solche sind sie der Bewegung fähig; aber sich selbst können sie nicht bewegen; damit sie in Bewegung gesetzt werden, bedürfen sie der Assistenz der himmlischen Intelligenzen. Diese beistehende Form ist nun nicht allein trennbar von der Materie, welcher sie beisteht, sondern auch wirklich von ihr getrennt, weil sie derselben nicht das Sein giebt, sondern nur die Thätigkeit, durch welche sie regirt wird, aber selbst ein Sein und eine Thätigkeit für sich hat, indem sie sich erkennt[1]. Die Frage über den menschlichen Geist geht nun auf die Frage zurück, ob er die informirende oder die assistirende Form des Menschen ist.

Gegen die Annahme des Averroes entscheidet sich Za-

informans et dans esse specificum et rem constituens, tanquam differentia adjecta generi. — — Altera est forma, quae non dat esse, sed ipsi rei jam constitutae et habenti esse specificum supervenit tanquam praestantius quoddam et dat solum operationem, ad quam res illa potestatem quidem habet naturalem, sed eam edere propriis viribus suis non potest; ideo eget ope alicujus nobilioris, quod ejus naturam et conditionem excedat. — — Illa igitur dicitur forma assistens tantum.

1) L. l.



barella für das erstere. Wenn Averroes Recht hätte, so würde der Verstand im Menschen nur wie der Schiffer im Schiff sein und man würde vom Menschen nicht mit Recht sagen, daß er verstände. Eben so würde dann auch das Verstehen nur eine vorübergehende, nicht eine bleibende Thätigkeit im Menschen sein. Von allem diesem ist aber das Gegentheil das Richtige und wir haben daher den Verstand als die informirende Form des Menschen, als die Form anzusehn, durch welche er Mensch ist [1]. Nicht allein durch das Vermögen zu erkennen unterscheidet sich der Mensch von den unvernünftigen Thieren, sondern das Erkennen kommt ihm in Wirklichkeit zu und giebt seine specifische Form ab. Durch sie vollzieht er seine Urtheile und Schlüsse, Thätigkeiten, welche nur dem Verstande zukommen, und deswegen darf auch der Verstand nicht als eine von ihm trennbare Form angesehn werden [2]. Daher wird auch in dem theoretischen Leben das eigentliche Wesen des Menschen gesucht [3]. Hierin stimmt Zabarella mit dem Alexander überein, dessen Meinungen er übrigens nicht vertheidigen will, weil sie in andern Stücken offenbar von der Wahrheit abweichen [4].

1) Ib. 6. Si anima rationalis non daret homini esse specificum, homo non diceretur intelligens. — — Omnium consensione intellectus est actus immanens.

2) L. l. Per illam animae partem species humana constituitur et a brutis distinguitur, per quam homo enuntiat et ratiocinatur; at per solam animam intellectivam haec praestat, ergo haec sola est forma humanam speciem constituens et eam a caeteris animalibus separans.

3) Ib. 9 p. 950.

4) Ib. 4 p. 921.

Er verleugnet sich nemlich nicht, welche Schwierigkeiten seiner Lehre entgegenstehn. Sie schließt das verständige Denken auf das genaueste an die Form des menschlichen Leibes an und Zabarella bestreitet deswegen auch die Lehre des Themistius und Averroes, daß der Verstand des Menschen nur einer sei; vielmehr muß er nach der Menge der menschlichen Leiber sich vervielfältigen [1]. Zwar ist eine jede individuelle Form und also auch der menschliche Geist und Verstand an sich immateriell und einfach; aber in der Form liegt es, daß sie mit ihrer Materie in nothwendiger Verbindung gedacht werde; dies wird nicht weniger vom menschlichen Geiste als vom Himmel behauptet werden müssen [2]. Daher kann Zabarella nicht zugeben, daß wir unsern Geist als getrennt von der Materie denken dürfen. Ohne Gegenstände des Erkennens würde er nicht denken können und deswegen bedarf er auch eines Werkzeuges, durch welches er die Gegenstände erkennt [3]. Von der andern Seite findet aber Zabarella auch, daß die menschliche Erkenntniß vom Materiellen und Sinnlichen sich loslöst; denn sie geht auf das Allgemeine und erstreckt sich über alle Dinge. Der Verstand ist nicht wie der Sinn, welcher nur Einiges und Besonderes erkennen soll und daher nur beziehungsweise ungemischt ist, vielmehr soll der Verstand alles erkennen und muß deswegen ungemischt sein in aller Beziehung, damit nichts in ihm die Aufnahme der Er-

---

1) Ib. 10.
2) De constit. indiv. 2.
3) De mente hum. 9 p. 961; 13 p. 971.

kenntniß verhindere. Um nun aber diese Möglichkeit einer solchen Erkenntniß erklären zu können, sieht sich Zabarella genöthigt die Thätigkeit des Verstandes von seinem Sein in Beziehung auf den Körper zu unterscheiden. Nur jene Thätigkeit ist das, was im Geiste als ungemischt sich erweist; aus der Sonderung derselben von der Materie soll aber nicht geschlossen werden, daß der Verstand seiner Form nach von der Materie gesondert sei. Die Thätigkeit des Erkennens ist dem Verstande eigen und gehört nicht dem Körper an; sie erhebt sich über den Körper und erstreckt sich über alles, wärend die Form der vernünftigen Seele mit dem Leibe in Verbindung bleibt [1]). Diesen Unterschied erläutert Zabarella noch durch die alte Unterscheidung zwischen dem, was dem Verstande ursprünglich eigen ist, und zwischen dem, was er erwirbt. Seiner ihm eigenen Natur nach ist er die edelste Form des Körpers; was er aber erwirbt, die Erkenntniß alles Erkennbaren, kommt ihm durch seine Thätigkeiten zu [2]). Dieser erworbene Verstand soll alsdann alle Formen umfassen und daher nennt Aristoteles in ausgezeichneter Kürze den Verstand die Form der Formen um beide Beziehungen, in welchen er zu denken ist, zu umfassen. Die Form nemlich ist er in seiner Be-

1) Ib. 13. Aliud est considerare intellectum secundum suum esse, aliud secundum operationem. Nam secundum suum esse est forma corporis et vere materiam informat, secundum operationem vero est elevatior a materia, quam caeterae partes animae et in specierum receptione non utitur aliqua corporis parte recipiente, si debeat ita esse immixtus, ut possit omnia intelligere.

2) Ib. 14 p. 977.

ziehung zum Körper, der Formen aber in Beziehung auf die Thätigkeiten, durch welche er die Erkenntniß aller Formen in sich erwirbt[1]).

Wenn nun aber hierdurch die Thätigkeit des Verstandes von seinem ursprünglichen Wesen unterschieden wird, so verlangt jene auch noch eine weitere Erklärung durch eine assistirende Form. Auch der Verstand, wie der Sinn, muß zu seiner Thätigkeit erregt werden und muß gegen das Erregende sich empfänglich verhalten. Er ist hierin eben so leidend, wie der Sinn[2]). Hierdurch wird die Nothwendigkeit erwiesen den leidenden Verstand, welcher in uns ist, von dem thätigen Verstande, welcher das Intelligible ist, zu unterscheiden. Dieser aber kann nichts anderes sein als Gott, der ewige Beweger, weil er allein die Ursachen aller Dinge in sich enthält und daher auch allein unsern Verstand über alles unterrichten kann. Der Einbildungskraft, deren Bilder uns zum Nachdenken erregen sollen, bedient er sich nur als eines Mittels, so wie das Licht der Farben sich bedient um unser Auge zu erleuchten. Die übrigen Dinge haben nur Theil am Erkennbaren durch die Vermittlung Gottes, welcher das Erkennbare schlechthin ist[3]). Daher schreibt Zabarella dem Menschen zwar eine active Fähigkeit zu für die Thätig-

1) Ib. 15.

2) Ib. 13 p. 971. Intellectum similem in hoc esse sensui, quod patiendo intelligit, sicut etiam sensus patiendo sentit. Quum enim in nobis ipsis experiamur, nos quandoque actu intelligentes, quandoque non actu, sed potestate solum, nulla autem res possit se ipsam ducere de potestate ad actum, necesse est intellectum ab alio pati.

3) De mente agente 13.

keit des Erkennens, aber behauptet auch, daß dieselbe doch keinesweges mit dem thätigen Verstande zu verwechseln sei, und sucht durch die Lehre des Thomas von Aquino zu zeigen, daß dies dem katholischen Glauben nicht widerspreche [1]. Das Verhältniß Gottes, sofern er der thätige Verstand ist, zu den Thätigkeiten unseres Verstandes wird mit dem Verhältnisse des Künstlers zu seinem Werkzeuge verglichen [2].

Hieraus fließen nun wieder einige Einwürfe, von welchen wir die wichtigsten nicht übergehen dürfen. Durch das Verhältniß unseres leidenden zu dem thätigen Verstande Gottes scheint die Freiheit unseres Erkennens aufgehoben zu werden. Zabarella sucht dies Bedenken dadurch zu entkräften, daß er unser ursprüngliches von unserm spätern Erkennen unterscheidet. Das erstere hängt unstreitig nicht von unserm Willen ab; denn es gehören zu ihm die Mittel, welche uns erleuchten müssen. Aber etwas anderes ist es mit unserm spätern Erkennen, wenn wir schon eine Fertigkeit des Erkennens erlangt haben. Unser erworbener Verstand ist in unserer Gewalt; wenn er auch des Beistandes Gottes zu seiner Thätigkeit beständig bedarf, so fehlt ihm doch dieser Beistand niemals [3]. Diese Lösung klingt sehr fromm, frömmer, als wir es von der sonstigen Haltung der Untersuchungen

1) Ib. 14.

2) Ib. 13 p. 1031.

3) Ib. 16 in. Ejus (sc. dei) lumen semper nobis adest, immutabile et nunquam deficiens, ideo intelligimus, quando volumus, dummodo habitum acquisiverimus; nam ante acquisitionem habitus non est in nostro arbitrio constitutum intelligere, quando volumus.

des Zabarella erwarten möchten. Sie schließt sich der Lehre von der zuvorkommenden und mitwirkenden Gnade an; denn sie hat die Bedeutung, daß wir erst durch das göttliche Licht erleuchtet werden müssen, ehe wir der Freiheit unseres Willens theilhaftig sind [1]), und wir auch alsdann noch immer des göttlichen Beistands bedürfen. Aber Zabarella erläutert sie doch durch ein rein physisches Beispiel. Unser Verstand ist wie die Hemisphäre der Erde, welche der Erleuchtung der Sonne bedarf um erhellt zu werden; das Licht Gottes aber, welches ihn erleuchtet, ist allgegenwärtig und kann ihm nie fehlen [2]). Viel mislicher steht es mit der Beantwortung einer andern Frage. Aristoteles hatte den thätigen Verstand allein für unsterblich erklärt. Zabarella zögert nicht der Auslegung beizustimmen, welche hieraus die Folgerung zieht, daß nach der Meinung des Aristoteles der leidende Verstand sterblich sei. Da nun aber nur der leidende Verstand der Substanz des Menschen angehört, so scheint daraus zu folgen, daß die menschliche Seele sterblich sei. Über diese Frage will Zabarella in der gegenwärtigen Untersuchung sich nicht entscheiden. Er führt eine Deutung der Aristotelischen Lehre an, welche die Unsterblichkeit des menschlichen Verstandes retten könnte, wenn nemlich angenommen würde, daß der leidende Verstand zwar als solcher und sofern er abhängig ist von der Einbildungskraft, vergänglich sei, aber doch seiner Substanz

---

1) Ib. 12 p. 1030. Das Licht der Intelligenz, welches uns erleuchtet, heißt hier superveniens formae informanti, qua homo est homo.

2) Ib. 16.

nach bleibe, nachdem er vollkommen geworden durch die Erleuchtung Gottes [1]). Diese Erklärung würde nicht übel stimmen mit der andern Annahme, welche so eben angeführt wurde, daß auch die Freiheit, so wie die Unsterblichkeit, der menschlichen Seele durch ihre Theilnahme an der göttlichen Erleuchtung zuwachse. Aber Zabarella ist doch weder an dieser, noch an einer andern Stelle seiner Schriften darauf eingegangen sie zu begründen. Er erwähnt auch sonst die Frage nach der Unsterblichkeit der menschlichen Seele ohne sie zu entscheiden. Nach der wahren Theologie sei uns die Unsterblichkeit gewiß; es hätten auch solche nicht gefehlt, welche nach den Grundsätzen der Aristotelischen Philosophie von ihr überzeugt gewesen wären [2]); aber seine Physik lehnt es ab über das Wesen immaterieller Substanzen sich zu verbreiten. Daher ist der Ruf an ihm haften geblieben, daß er der Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht günstig gewesen sei.

Wie nun auch hierüber geurtheilt werden möge, der Kreis der Untersuchungen, in welchen Zabarella sich bewegte, neigte sich unstreitig vorherschend der Physik zu. Logik und Ethik schienen ihm nicht einmal der eigentlichen Wissenschaft anzugehören; einen höhern Werth nahm ihm zwar die Metaphysik in Anspruch; aber sie schien ihm ihre Begründung in der Physik zu haben. Man wird bemerken, welcher Umschwung der Gedanken in dieser Ansicht von dem Zusammenhange der Wissenschaften liegt.

---

1) Ib. p. 1041.

2) De inv. aet. mot. 2 p. 256.

Die Überlieferung der Schule wurde dadurch völlig umgestoßen. Es mochte ihm nun räthlich scheinen sich erst der physischen Grundlagen zu bemächtigen, ehe er auf die Untersuchungen über das Immaterielle einging. In der Natur aber erblickte er alles in Verbindung mit der Materie, welche in den drei Abmessungen des Raumes ausgedehnt ist. Daher leitete er auch von der Bewegung im Raume, welche eine bewegende Ursache außer dem bewegten Körper voraussetzt, alle Veränderungen in der Form der natürlichen Dinge ab. Obgleich er nun die bewegende Kraft als etwas Höheres ansah, als die Materie, als ein belebendes Princip, welches alles gestalte, alles durchdringe, allem die Form und die Vollendung seiner Thätigkeit verleihe, obgleich er hierin ein Wesen für sich fand und daher der Gedanke einer Intelligenz ihm nahe lag, welche in den Dingen ein immaterielles Sein behaupte, so schien ihm doch, in einer ähnlichen Weise, wie dem Pomponatius, das Sein und die Wirksamkeit des denkenden Princips mit dem Objecte seiner Thätigkeit in unzertrennlicher Verbindung zu stehen. Die Denkweise des Pomponatius dehnte er nur weiter aus. Wenn dieser vom menschlichen Standpunkte ausgegangen war und die praktische Bestimmung des Menschen vornehmlich beachtet hatte, so fand Zabarella auch vom theoretischen Standpunkte aus und in Hinblick auf die ganze Natur, daß es undenkbar sei einen ewigen Beweger anzunehmen ohne die Welt, welche von ihm bewegt werde. Von der Physik ausgehend gelangte er nur zu dem Gedanken eines Gottes, welcher zur Erklärung der physischen Erscheinungen genügt. Hieraus entstanden ihm seine

Zweifel über die Übereinstimmung der Aristotelischen Lehre mit der Theologie und eben deswegen, möchte man nun wohl meinen, hätte er es vermieden in die Untersuchungen der Metaphysik einzugehn, welche wohl gewiß den Zwiespalt zwischen beiden Lehren noch in ein stärkeres Licht setzen mußten. Unstreitig ist seine Lehre als einer der Punkte zu betrachten, welche allmälig mit wachsender Macht sich zusammenfanden, um die Spaltung zu bezeichnen, welche zwischen der Neigung zur Naturforschung und der alten Theologie um sich griff.

3. Cäsar Cremoninus.

Nachdem Zabarella gestorben war, hielt man es für nöthig einen Mann an seine Stelle zu berufen, welcher mit demselben Geiste und Freisinn die Aristotelische Lehre zu Padua vortrüge. Man warf seine Augen auf den Cesare Cremonini, der seit 11 Jahren zu Ferrara lehrte. Er war aus Cento, 1550 geboren, zu Ferrara gebildet, ein Mann von vielseitiger Bildung, der in der Italienischen wie in der Lateinischen Litteratur seinen Ruhm suchte. 1590 kam er nach Padua und bis zu seinem Tode 1631 lehrte er hier Medicin und Philosophie mit großem Beifall. Seine Schriften sollen den Erwartungen, welche seine mündlichen Vorträge erregt hatten, nicht ganz entsprochen haben [1]. Doch könnten wir nicht sagen, daß sie

1) Folgende Schriften habe ich einsehen können. C. Cremonini explanatio prooemii librorum Aristotelis de physico auditu etc. Patav. 1596. — Disputatio de coelo. Venet. 1613. — De calido innato et semine. Lugd. Bat. 1634. — Tractatus tres. Primus est de sensibus externis. Secundus de sensibus

den Werken eines Cäsalpinus und Zabarella, deren Gedanken er meistens nachgeht, bedeutend nachständen. So scharf und schneidend wie die Werke des erstern sind sie freilich nicht. Er breitet sich in einer weitläuftigen Polemik aus. Wir haben hier die letzten Früchte einer Denkweise vor uns, welche zu ihrem Alter gekommen war.

Seine Lehren bilden sich ihm in Streit gegen gangbare Autoritäten der Schule. Gegen den Galen macht er die Aristotelische Physik geltend. Weder den Alexander, noch den Averroes, noch den Thomas von Aquino läßt er als maßgebend gelten; nur den Aristoteles hat er zu seinem Führer erwählt. Den Scholastikern und Platonikern ist er abgeneigt, obwohl er das Ansehn des Platon nicht schlechthin verwirft. Auch besonders gegen die Alchimisten ist sein Streit gerichtet. Auf die Erfahrung will er sich stützen, welche uns leiten müsse, wie sie den Aristoteles geleitet habe. Er geht hierin noch weiter als Cäsalpinus, indem er die Untersuchungen über einzelne Punkte der Erfahrung gern herbeizieht und die mangelhaften Erfahrungen seiner Gegner besonders zum Gegenstande seines Streits macht. Er tadelt ihre Voreiligkeit, daß sie von wenigen Einzelheiten ausgehend etwas über das Allgemeine feststellen wollten. Die Erfahrung ist ihm zu allen Wissenschaften nothwendig, selbst zur Mathematik, weil die Grundsätze der Wissenschaften nur durch Induction gewonnen würden, aber besonders zur Physik, welche sie fast in allen ihren Theilen voraus-

internis. Tertius de facultate appetitiva. Opuscula haec revidit Troylus Lancetta etc. Venet. 1644.



setzt [1]. Sie genügt für viele Erkenntnisse, denn nicht überall haben wir mathematische Beweise zu suchen; für das Sinnliche dürfen wir uns auf die Sinne verlassen [2]. Ähnlich wie Zabarella lehrt Cremoninus, daß wir das Allgemeine im Besondern durch den Sinn erkennen. Nur weil wir ohne es zu bemerken allmälig aus der verworrenen Erkenntniß des Sinnes das Allgemeine uns zur Deutlichkeit bringen, halten viele dafür, daß die Erkenntniß des Allgemeinen uns angeboren sei [3]. Aber das Allgemeine sollen wir auch über das Besondere nicht vernachlässigen. Cremoninus rechnet darauf, daß aus unserer Erfahrung uns eine allgemeine wissenschaftliche Bildung zuwachsen werde; dieser dürfen unsere einzelnen Erfahrungen nicht widersprechen und es würde eine Thorheit sein, wollten wir alsdann den besondern Erfahrungen mehr trauen als unsern allgemeinen Grundsätzen [4].

Seine Untersuchungen wenden sich aber fast ausschließlich der Physik zu. Die Logik scheint ihm zwar nützlich zur allgemeinen Bildung; er rechnet sie aber wie Zabarella nur zu den Werkzeugen der Erkenntniß, indem sie die richtige Ordnung im Lernen und Lehren zu bewahren hat [5]. Auch die Moral wird von ihm den speculativen Wissenschaften nicht zugezählt und weil sie nur das prakti-

---

1) De paedia fol. 12. a sqq. Experientia ad paediam scientiae naturalis maximum habet momentum, quia in naturalibus per totum fere requiritur experientia.

2) Ib. fol. 18. b. Sensus enim est sensibilium sufficiens judex.

3) De phys. aud. fol. 83. a sqq.

4) De cal. inn. p. 72.

5) De paed. fol. 3. b sqq.

sche Leben betrifft, ist es ihm auch keinem Zweifel unterworfen, daß sie an Würde der Physik nachstehe [1]). Die Erkenntniß beherscht den Willen [2]). Die Moral hat von den Affecten der Seele, von welchen sie ausgehen muß, doch nur eine oberflächliche Kenntniß; sie muß sich deswegen über sie von der Physik belehren lassen, weil sie in körperlichen Zuständen begründet sind [3]). Genug wir finden hier schon die Vorläufer der Lehre, daß die Medicin uns den Schlüssel zum menschlichen Herzen abgeben sollte. Von speculativen Wissenschaften bleiben nun dem Cremoninus nach Aristotelischer Lehre nur die Physik, die Mathematik und die Theologie oder Metaphysik übrig. In die Untersuchungen der Mathematik geht er aber nicht weiter ein. Sie scheinen ihm nothwendig für das praktische Leben und er sucht auch zu zeigen, daß sie aus dem Gebrauche für dasselbe hervorgegangen sind; er schreibt ihnen auch einen Nutzen für die Physik zu und daß sie unsern Geist an die Abstraction gewöhnen; aber eine solche scheint ihm nicht schlechthin rathsam; er räth vielmehr davon ab sich zu sehr an mathematische Untersuchungen zu gewöhnen, wie Platon gethan hätte, welcher darüber in leere Einbildungen verfallen wäre [4]). Man kann nach diesen Äußerungen nicht zweifeln, daß er die Mathematik der Physik unterordnet. Anders ist es mit dem Verhältnisse der Physik zur Theologie. Cremoninus

---

1) Ordo et prop. nat. phil. fol. 38. b.

2) De facultate appetitiva p. 189; 203.

3) Ib. p. 181.

4) De paedia fol. 18. b. Diese Stelle zeigt deutlich seine Abneigung gegen die Mathematik.

zweifelt nicht daran, daß diese den Rang vor jener habe. Die Metaphysik ist die Philosophie über das Göttliche; sie untersucht die höchsten Ursachen [1]. Aber andere Zweifel scheinen ihm zurückzubleiben über die Stellung, welche wir zu beiden Wissenschaften in der Philosophie zu behaupten haben.

Bei diesem Punkte müssen wir etwas länger verweilen, weil er über die Denkweise der peripatetischen Schule in ihrem Ausgange Licht verbreitet. So wie seine Vorgänger ist Cremoninus davon überzeugt, daß die Lehre des Aristoteles mit der christlichen Theologie nicht in Übereinstimmung steht. Er erwähnt dies öfters, besonders in seinen Vor- und Nachreden, ohne die Unterschiede beider Lehrweisen genauer zu entwickeln. Die Religion hält er in Ehren; aber sein Geschäft ist es die Grundsätze der Aristotelischen Philosophie zu entwickeln. Dabei hält er sich nicht sklavisch an die Aussagen seines Meisters. Aristoteles spricht nicht selten nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch und läßt sich zu den Vorstellungen des Volkes herab; dergleichen Äußerungen sind nicht im strengen Sinn zu nehmen [2]. Wir müssen den Zusammenhang seiner Lehren vor Augen haben und der widerspricht der christlichen Lehre. Was nun da Falsches von ihm vorgetragen werde, will er nicht weiter erörtern. Achillinus und andere gelehrte Männer haben es schon gethan; er will ihre Schriften nicht ausschreiben; ihren Behauptungen stimmt er bei; er unterwirft sich dem Urtheil der Kirche;

1) Ordo et prop. nat. phil. fol. 41. b; de phys. aud. fol. 48. a.
2) De coelo p. 363 sq.

aber er beschränkt sich auf die Aristotelische Lehre [1]). Genug seine Abneigung auf die Theologie einzugehn ist deutlich genug. Dem Aristoteles rechnet er es als Verdienst an die Physik zuerst von der Metaphysik getrennt und die letztere unabhängig von den Meinungen der Menge gelehrt zu haben [2]). Von dem Übersinnlichen haben wir nur eine geringe Erkenntniß; wir müssen bescheiden sein in unsern philosophischen Untersuchungen über dasselbe. Zwar billigt er das Verfahren des Demokrit nicht, welcher nichts anerkennen wollte, was über Sinn und Materie hinausgeht, aber er tadelt nicht weniger die Schule der Dialektiker, welche mehr verwirrend als entwickelnd über alles geredet habe auch da, wo Sinn und Verstand uns verläßt [3]). So wie Zabarella und Cäsalpinus schlägt er sich auf die Seite des Averroes, welcher keinen Beweis für das Sein Gottes zulassen wollte außer dem physischen, welcher von der ewigen Bewegung der Welt hergenommen wird, und läßt alsdann der Metaphysik nur das Geschäft das Immaterielle, dessen Sein die Physik bewiesen hat, weiter zu untersuchen [4]). Denn die Physik beschäftigt sich nicht mit dem Abstracten [5]). Da hören wir denn aber auch nicht selten den Spruch anführen, daß wir uns zum Göttlichen nur wie die Eulen

---

1) Ib. p. 372.

2) De paed. fol. 18. b.

3) De coelo p. 296 sq.

4) Ib. p. 292 sq.; 298; 300. Die Physik beweist das Sein des Immateriellen, die Metaphysik die Einheit desselben. Anders freilich ordo et prop. nat. phil. fol. 42. b, aber nur im Vorbeigehn und ungenau.

5) De coelo p. 311.

zum Lichte verhalten. Gott, welcher an sich das Bekannteste ist, können wir doch nur aus seinen Wirkungen und kaum einigermaßen erkennen [1]. So wendet Cremoninus seine Forschungen der Physik zu und wenn er auch seine Anhänglichkeit an die Kirche versichert, so können diese Versicherungen uns doch nur als kalt erscheinen gegen den Eifer, mit welchem er seine physischen Untersuchungen betreibt.

Was seine Physik in Zwiespalt mit den Lehren der Theologie setzt, ist als Fortsetzung dessen anzusehn, was Zabarella in dieser Beziehung gelehrt hatte. Nur aus der unendlichen Kreisbewegung des Himmels würde geschlossen werden können, daß es ewige, unveränderliche und deswegen immaterielle Ursachen der Bewegung gebe [2]. Nehmen wir die Ewigkeit der Welt und der Kreisbewegung des Himmels an, so folgt auch die Ewigkeit der bewegenden Ursachen, welche als unvergänglich auch immateriell sein müssen. Daraus daß sie immateriell sind, will Cremoninus auch schließen, daß sie Intelligenz sind. Er zieht diesen Schluß aus einer Vergleichung mit unserer Seele. In ihr erhebt sich der Verstand über die Materie und nach der Analogie mit ihm müssen wir alles betrachten, was von der Materie gesondert ist. Wenn nun schon in unserer Seele, welche doch mit der Materie zusammenhängt, der Theil, welcher der Materie sich entzieht, Verstand und Einsicht hat, so werden die Wesen, welche von aller Materie entbunden sind, um so mehr

---

1) De phys. aud. fol. 51. a.
2) De coelo p. 292 sq.

des Verstandes theilhaftig sein [1]). Doch meint Cremoninus, daß aus der ewigen Bewegung des Himmels das Sein Gottes noch nicht erschlossen werden könnte. Denn es ließe sich denken, daß es viele ewige Beweger der Himmelskreise und viele himmlische Intelligenzen gebe. Der Metaphysiker muß noch einen Beweisgrund hinzufügen, welcher darin liegt, daß alles nach einem Zwecke geordnet ist, damit Ordnung in der Natur sei. Diesen Zweck setzt die Physik voraus und nur deswegen haben wir eine Intelligenz oder einen Gott anzunehmen, von welchem die ganze Ordnung der Welt beherscht wird [2]).

Wie Cäsalpinus hält nun aber auch Cremoninus daran fest, daß Gott weiter nichts als Zweck, aber nicht Beweger der Welt sei. Er unterscheidet sich hierin nur dadurch von seinem Vorgänger, daß er von allen pantheistischen Anklängen sich fern hält, jenen Begriff Gottes vielmehr dazu benutzt Göttliches und Weltliches vor jeder Vermischung zu sichern. Hierbei gebraucht er denselben Begriff des Verstandes, welchen wir beim Cäsalpinus fanden. Der Verstand erkennt nur seine Gedanken; er ist mit dem Erkennbaren eins; sein Verstehen, das Verständliche und der Verstand fallen in ihm zusammen; daher kann er auch nichts außer sich verstehen [3]). Dies

---

1) Ib. p. 336; 353. Omnis actus abstractus est intellectus; id cognoscimus ex nostro intellectu, qui cum sit facultas animae, ideo est facultas intelligens, quia non est mixtus corpori.

2) Ib. p. 300 sq.

3) Ib. p. 353 sqq. Intellectio non est quid distinctum ab intellectu et intelligibili, quia nihil aliud est, quam conjunctio

gilt am meisten vom Verstande Gottes, welcher nur das ihm selbst Gleiche, das Ewige in ewiger Weise erkennen kann und daher immer nur mit der Betrachtung seiner selbst beschäftigt ist [1]). Es gilt aber auch von allen Intelligenzen, welche von Gott nur darin unterschieden sind, daß er vollkommen ist, sie aber eine Beraubung an sich tragen [2]). Eine jede niedere Intelligenz erkennt die höhere, von welcher sie abhängt, nur durch ihre Abhängigkeit von ihr, welche sie in sich selbst findet. Ein Empfangen der Erkenntniß von einem Andern oder von außen würde man dies nur in uneigentlichem Sinn nennen können [3]). Deswegen ist Cremoninus auch gegen die Lehre der Averroisten, welche den Verstand durch einen höhern Beweger erleuchten lassen. So ist der Verstand vor jeder Vermischung mit andern Dingen bewahrt; ihm kommt kein Leiden zu, aber auch kein Thun. Gott ist daher auch nur speculativer Geist und wir dürfen ihm keinen Willen beilegen [4]). Eben dadurch wird er von der Welt abgesondert und bleibt von jeder Vermischung mit der Materie rein [5]). Noch in einem andern Beweise

horum duorum sub actu judicandi. — — Tunc enim intellectio differt ab intelligente et intellecto, quando praecedit ab aliquo extrinseco; hic vero nullum extrinsecum concurrit.

1) Ib. p. 340 sqq.

2) Ib. p. 319; 324.

3) Ib. p. 370.

4) Ib. p. 385. Voluntas est propter actionem, est principium actionis; nulla actio est in deo. — — Et quaeso quid velit deus? Alia a se? Vilescet se ipsum? Non est indigens.

5) Ib. p. 151. Nam intelligentia sua intellectione, quae est speculativa, tanto magis se abstrahit a coelo, quanto efficacius se intelligit.

erinnert die Lehre des Cremoninus an den Cäsalpinus. In Gott ist alles ewig, ohne Erneuerung der Zeit, ohne Hervorbringung einer neuen Thätigkeit. So ist der Gedanke des Gedankens, die Erkenntniß, welche er von sich hat. Daraus würde aber keine Bewegung der Welt, welche in der Zeit geschieht, hervorgehn können. Die ewige Bewegung hat im Augenblicke ihr Ende erreicht. Um daher die Bewegung des Himmels zu erklären bedürfen wir einer andern Ursache, welche ihre Wirkungen in der Zeit hat[1]). Eine solche Ursache haben wir im Beweger des Himmels zu suchen, welcher von der Materie nicht getrennt ist und als wirkende Ursache gedacht werden muß. Eben darin liegt sein Unterschied von Gott, welcher nur Endursache, aber nicht wirkende Ursache ist. Der Zweck beherscht alles; er ist die Ursache der Ursachen; alles ist abhängig von ihm; aber nicht weil er wirkende Ursache ist; sondern das von aller Materie freie Wesen wird nur das wirkende Princip aller Dinge, weil es der Gegenstand der Liebe und des Erkennens für alle abhängige Wesen ist[2]). Daher erklärt sich Cremoninus gegen die Emanationslehre. Jede Emanation aus Gott würde in ihm ein Thun und Gethanhaben, würde in ihm eine Veränderung voraussetzen. Aber er kann auch eben so wenig der Schöpfungslehre beistimmen, weil Gott

1) Ib. p. 31; 138.

2) Ib. p. 373 sqq.; 394. Principatus, quem adscribit Aristoteles primo enti, consistit in dependentia omnium aliorum ab ipso ut a fine, qui est solus et verus principatus, finis enim est causa causarum. Ib. p. 396. Ens abstractum fit principium motus effectivum, quatenus est intellectum ab anima.

keine Materie hervorbringen kann, weil er nur Intelligenz ist und in sich denkend keine Wirksamkeit nach außen hat. Wenn die Anhänger der Schöpfungslehre besonders darauf Gewicht gelegt hatten, daß die vernünftigen Wesen der Welt nicht aus der Materie herausgezogen, sondern nur geschaffen werden könnten, so behauptete dagegen Cremoninus, daß selbst Gott andere Intelligenzen und Seelen nicht hervorbringen könne. Damit etwas in ihnen werde, müssen sie sein. Nichts wird aus nichts. Jedes Werden setzt ein Subject voraus, welches wird. Dies gilt von den Intelligenzen eben so sehr als von andern Dingen [1]. So haben wir das Sein Gottes vom Sein der Welt ohne Zweifel zu unterscheiden, aber auch zu setzen, daß beide von jeher neben einander bestanden haben. Cremoninus trägt die Lehre des Aristoteles als einen entschiedenen Dualismus vor.

Sein Dualismus bleibt aber auch nicht bei dem Gegensatze zwischen Gott und Welt stehen, sondern theilt auch die Welt wieder in zwei von einander gesonderte Arten des Seins. Wir haben in ihr die Intelligenzen von den materiellen Dingen zu unterscheiden. Jene greifen eben so wenig wie Gott wirksam in die Veränderung dieser ein. Die Intelligenzen als solche erkennen nur sich selbst und entwickeln in sich ihre Gedanken. Ihr Wesen ist das Denken. Von den materiellen Dingen dagegen finden wir auch dieselbe Ansicht bei Cremoninus, welche schon Cäsalpinus und Zabarella entwickelt hatten. Die Natur der Materie besteht in der Ausdehnung. Daß

1) Ib. p. 387 sqq.

die materiell veränderlichen Dinge in der Welt ausgedehnt sein müssen im Raume sucht Cremoninus daraus abzuleiten, daß in jeder materiellen Veränderung eine Bewegung von einer Grenze von wo aus zu einer andern Grenze bis wohin stattfinden müsse[1]). Die Welt spaltet sich also in Intelligenzen, welchen das Denken, und in körperliche Dinge, welchen die Ausdehnung im Raume als Eigenschaft zukommmt.

Ein solcher Dualismus mußte nun natürlich seine vermittelnden Glieder suchen. Dazu bot sich zunächst die Seele dar. Cremoninus faßt ihren Begriff zunächst nach der Weise seiner Zeit in einer ganz allgemeinen Bedeutung auf. Wenn der Himmel, lehrt er, von einer Intelligenz, welche geliebt und begehrt wird, seine Bewegung erhält, so muß ein Liebendes und Begehrendes in ihm vorhanden sein; lieben und begehren aber kann der Himmel nur, wenn er seiner Form nach beseelt ist, und deswegen muß er seiner Form nach beseelt sein[2]). Die Seele schließt sich nun unmittelbar an die Intelligenz an, weil die Intelligenz nicht allein das Liebenswürdige, sondern auch das Intelligible ist; denn die Liebe der Seele soll nicht ohne Erkenntniß sein[3]). Aber die Welt wird

1) Ib. p. 34. Nihil, quod mutatur, potest esse in termino, jam enim esse (l. esset) mutatum, si esset in termino ad quem, aut non mutaretur, si esset in termino a quo. Oportet igitur, ut sit in via et in horum medio. — — Omne igitur, quod movetur, habet partes extensas. — — Prima igitur radix extensionis est materia, unde sequitur, omne, quod mutuatur (l. mutatur) quia omne tale est extensum, materiam habere.

2) Ib. p. 103.

3) L. l. Movet ut appetibile et intelligibile, quare requi-

nicht unmittelbar von der Intelligenz, sondern durch die Seele, welche erkennt und liebt, in Bewegung gesetzt. Mit großer Lebhaftigkeit verwirft Cremoninus die entgegengesetzten Meinungen, welche den Intelligenzen die Bewegung des Himmels und seiner besondern Sphären unmittelbar zuschreiben möchten, als auf leeren Worten beruhend. Er hält sich an seinen Begriff der Intelligenz, welcher nur das Denken zukommt, welche nur theoretisch, aber nicht praktisch ist [1]. Daher kann keine Intelligenz den Himmel bewegen ohne Vermittlung einer informirenden Seele [2]. Weder Gott also noch die untergeordneten Intelligenzen sind wirkende Ursachen, sondern nur die praktische Seele, welche beim Cremoninus eine ganz ähnliche Rolle spielt, wie bei den Neu-Platonikern. Der Himmel ist ein organisches Wesen, weil er aus verschiedenartigen Gliedern zusammengesetzt ist. Jedes organische Wesen hat aber eine Seele, welcher der organische Körper als materielles Werkzeug dient, wärend die Seele selbst nichts anderes ist, als die Form des organischen Körpers, sofern er als Werkzeug gebraucht wird von der Seele, die sein Wesen ausmacht und seine Form bewirkt [3]. Die Seele des Himmels ist nichts anderes als

---

ritur talis appetitus, qui respiciat intelligibile et sit cum intellectione.

1) Ib. p. 109 sqq.

2) Ib. p. 16. Putamus fieri prorsus non posse, ut intelligentia immediate coelum moveat absque anima informante.

3) Ib. p. 100. Sicut omne animatum est organicum, ita omne organicum est animatum.

die Natur [1]). Von ihr belebt ist der Himmel die allgemeine wirkende Ursache, welche alle besondere bewegende Ursachen sich unterordnet zur Hervorbringung der lebendigen Wesen in der niedern Welt nach ihren bestimmten Arten [2]). So hängt die Welt mit den Intelligenzen zusammen und zuletzt mit Gott, nicht weil diese an sich wirkende Ursachen sind, sondern als solche treten sie nur in ihrer Beziehung zu der beseelten Welt auf, welche nach ihnen als dem Begehrungswerthen strebt. Die Welt bringt alle Bewegung aus sich selbst hervor und hängt dabei nur insofern von einem Höhern ab, als sie durch ihre Bewegung einen Zweck zu erreichen strebt. Nur deswegen ist auch die Bewegung in der Welt unvergänglich, weil sie nach einem ewigen Zweck strebt [3]).

Hiernach scheiden sich auch die beiden speculativen Wissenschaften, welche Cremoninus in Ehren hält, die Metaphysik und die Physik. Jene hat es mit den reinen Intelligenzen zu thun, diese mit der Körperwelt, mit dem Himmel und alles, was von ihm umschlossen wird. Daher streitet Cremoninus gegen die Physiker, welche ihre Wissenschaft auf die irdischen Dinge beschränken wollten. Der Himmel, welcher seine Wirksamkeit auf die Erde erstreckt, darf nicht von der Natur getrennt werden [4]). Zum

1) Ib. 99. Coelum sit formaliter animatum anima, quae sit natura. Ib. p. 157.

2) De cal. inn. p. 18; 89. Coelum ut universale efficiens subordinat sibi particularia efficientia ad generandum in propriis speciebus. — — Elementa sunt coelo subordinata tanquam instrumenta ad omnem generationem sublunarem.

3) De coelo p. 118 sq.

4) De subj. phil. nat. fol. 24. b. sqq.

Himmel gehört aber auch die ihn informirende Form, die Seele. Die Seele ist Natur [1]. Deswegen streitet Cremoninus auch nicht weniger gegen die, welche die Seelenlehre aus der Physik stoßen wollten [2]. Es würde dies nichts Geringeres heißen als die wirkende Ursache von der Naturlehre ausschließen. Zwar ist nur das, was Körper hat, Gegenstand der Physik, aber nicht der Körper allein wird von dieser Wissenschaft betrachtet [3], sondern nicht minder die Seele, welche dem Körper seine Bewegung giebt, welche den Körper hat und eben so wenig ohne den Körper, wie der Körper ohne sie gedacht werden kann. Denn so wie die Seele des Himmels nicht ohne den Himmel und wie der Himmel nicht ohne die von ihm geformte Materie, so kann auch keine Seele ohne materiellen Leib sein. Zwar das vernünftige Vermögen, welches wir im Menschen finden, das Erkenntnißvermögen des Verstandes, ist seinem Wesen nach unkörperlich, aber die praktische Thätigkeit des Menschen ist an die Materie gebunden; sie bedarf eines Objectes, welches von ihr bewegt wird [4]. Wenn wir nun aber bedenken, daß die Seele nur deswegen von Verstande unterschieden wird, weil sie die be-

---

1) De coelo p. 95.

2) Partitio phil. nat. fol. 32. a.

3) De subj. phil. nat. fol. 23. a.

4) De facultat. appet. p. 193 sq. Facultas rationalis de sua essentia est incorporea, quia potestas discursiva organo caret. — — Habemus animam talis essentiae, ut cum sit essentia informans corpus, habet tamen differentiam, quae constituitur incorporea et supra corpus elevata. — — Ex hoc itaque sequitur, quod anima rationalis non possit habere potentiam nisi in ordine ad objectum. De coelo p. 138.

wegende Kraft in der Welt abgeben soll, so werden wir es auch begreiflich finden, warum Cremoninus sogar ohne Weiteres behauptet, nach Aristotelischer Lehre sei die Seele, obgleich abstracter als alle andere Formen, doch materiell [1]). Wir sehen in dieser Lehrweise nur eine Fortsetzung der Unterscheidung, welche die neuern Peripatetiker zwischen dem materiellen Dasein alles Natürlichen und dem immateriellen Sein des Verstandes durchzuführen strebten.

Aber die Seele, welche die Bewegung in der Materie hervorbringen soll, indem sie liebt und erkennt, ist zwar mit der Materie verbunden, aber eine von ihr unterschiedene Thätigkeit wird man ihr doch in ihrer Liebe und Erkenntniß nicht absprechen können. Durch ihr Erkennen schließt sie dem Geistigen, durch ihr Bewegen aber dem Körperlichen sich an. Sie erscheint deswegen als ein Mittleres zwischen den beiden entgegengesetzten Arten des Seins. Daher konnte es dem Cremoninus scheinen, als hätte sie noch eine zu nahe Verwandtschaft mit dem Geistigen, als daß sie unmittelbar auf das Körperliche einwirken könnte; denn nur Körper kann auf Körper wirken [2]). Er sucht daher noch nach einer weitern Vermittlung zwischen Seele und Körper, welche ihm um so nothwendiger zu sein scheint, je weniger es sich leugnen läßt, daß die Seele eines Organs zu ihrer bewegenden Thätigkeit bedarf; denn sie wirkt nur auf organische Körper unmittelbar ein. Nach der Vorstellung

1) De paed. fol. 20. a.

2) De coelo p. 4. Ad subjectum autem corporeum transmutandum non potest operari aliquod agens, quod non sit corporeum. Ib. p. 16.



der Aristoteliker seiner Zeit findet er das verbindende Mittelglied zwischen der Seele und dem Leibe in der eingeborenen Wärme. Über sie handelt er sehr weitläuftig, weil an diesem Punkte die Schwierigkeiten seines Dualismus am stärksten hervortreten. Er setzt sich den Lehren der Platoniker und Theosophen über den Lebensgeist, über die ätherische Substanz, über die Quintessenz entgegen [1]), um eine mehr physische Erklärung des Lebensprocesses zu gewinnen. Dabei gesteht er zwar zu, daß alle Dinge der niedern Welt den himmlischen Einflüssen unterliegen und daß wir das Leben nicht aus den Eigenschaften der im organischen Körper gemischten Elemente erklären können, will aber doch den himmlischen Einfluß nur als einen mittelbaren angesehn wissen und aus der Mischung der Elemente selbst das Princip des Lebens ziehn. Seine Ansicht kurz zusammengefaßt läuft darauf hinaus, daß die eingeborne Wärme zwar von der Bewegung des Himmels ihren Ursprung hat, weil der Himmel überhaupt die allgemeine bewegende Ursache ist und alles verbindet, daß aber die Bewegung des Himmels doch nur durch die Elemente als ihre Werkzeuge in aller Erzeugung unter dem Monde wirke und diese daher alles zur Erzeugung des organischen Lebens Nothwendige in sich tragen müssen [2]). Daher wird auch eine eingeborne Wärme in allen Elementen vorausgesetzt; denn sie sind selbst nur Organe des Himmels. Es steht daher auch die Belebung der ganzen Welt fest, wenn auch einzelne

---

1) De cal. inn. p. 56 sqq.
2) Ib. p. 89 sq.

Dinge als solche und getrennt vom Himmel als unbelebt angesehn werden können [1]. Daraus aber, daß die eingeborne Wärme überallhin sich verbreitet und alle Körper durchdringt, ja in jedem Theile des belebten Körpers gegenwärtig und wirksam ist, ergiebt sich auch, daß sie kein Körper sein kann, denn kein Körper kann den andern durchdringen [2]. Er weiß daher keinen andern Ausweg als anzunehmen, daß dieses Werkzeug des Lebens nur in der Mischung der Elemente bestehe, in welcher die gleichartigen Theile des Leibes mit einander sich verbinden. Die eingeborne Wärme ist die Wärme des Temperaments [3]. Als solche ist sie kein Körper und doch wirkt nach dieser Annahme nur ein Körper auf den andern, weil sie die gesammte Wirksamkeit der im Leibe verbundenen Körper untereinander ist. Sie bietet überdies der Seele ein passendes Werkzeug für die Belebung dar, weil die Seele die Form ist, welche die Elemente des Leibes mit einander vereinigt und daher das Temperament hervorbringt und beherscht [4]. Alles dies aber steht unter der allgemeinen Voraussetzung, daß eben so auch der Himmel alles zu einem organischen Ganzen und zu einer gemeinsamen Wirksamkeit verbunden hält. Man wird in diesem Begriff der belebenden Wärme einen Vorläufer der Lehre finden können, daß die Lebensthätigkei-

1) Ib. p. 24.

2) Ib. p. 115. Peto igitur mihi ostendi, si hoc calidum innatum sit corpus, — — quomodo diffunditur per omnes minimas partes, nisi concedamus corpus penetrare corpus.

3) Ib. p. 22 sq.

4) Ib. p. 21 sq.

ten nur auf dem Organismus beruhn, nur daß er noch eine höhere verbindende Kraft voraussetzt, welche die Wechselwirkung der Elemente des Leibes bedingt. Unstreitig aber geht sie darauf aus die Wirksamkeit und das Sein der Seele an die physische Wirksamkeit der Elemente und der Materie auf das genaueste anzuschließen. Hierin stimmt sie mit der Lehre überein, daß die Seele nichts anderes als die Natur sei.

Diese physische Ansicht vom Seelenleben mußte nun auch auf die Betrachtung der Vernunft in der menschlichen Seele ihren Einfluß ausüben. Cremoninus wird zu den Männern gezählt, welche den Zweifel an die Unsterblichkeit der Seele verbreitet haben. In den Schriften, welche uns von ihm vorliegen [1]), erwähnt er diesen Punkt nur sehr beiläufig; aber seine allgemeinen Grundsätze konnten der gemeinen Ansicht von der Unsterblichkeit der Seele nicht günstig sein. Es ist kein Zweifel, daß er die Seele nur in Verbindung mit dem Leibe und der eingebornen Wärme sich denken kann; denn ihre Thätigkeit besteht in der äußern Wirksamkeit, welche sie vermittelst ihres Organs ausübt. Aber etwas anderes ist es mit der Thätigkeit des Verstandes, welche auch der vernünftigen Seele zukommt. Diese speculative Thätigkeit ist durchaus innerlich und an kein Organ des Leibes gebunden. Wenn auch der leidende Verstand an die Bilder der Einbildungskraft und die Thätigkeit des Gehirns sich anschließt, so legt Cremoninus doch der Seele des Menschen auch den thätigen Verstand bei, welcher in un-

1) Seine Schrift de anima habe ich nicht einsehn können.

sern Nachdenken und Schließen sich erweise, und ihn will er im Gegensatz gegen die Platonische Lehre auch nicht einmal an das Gehirn gebunden wissen [1]). Die speculative Thätigkeit gehört zum Wesen des Verstandes; sie wohnt ihm daher auch in unvergänglicher Weise bei. Daher zweifelt Cremoninus nicht, daß der Verstand im Allgemeinen unsterblich ist, keinem Tode und auch keiner Geburt unterworfen. Die Lehre von der ewigen Bewegung des Himmels, welche nicht allein ein ewiges Begehren des Guten, sondern auch ein ewiges Erkennen des Intelligibeln voraussetzt, schließt die Ewigkeit der Intelligenz in sich. Aber er findet auch, daß uns im Gegensatz gegen die ewigen Intelligenzen des Himmels das speculative Leben des Verstandes nur kurze Zeit und in unterbrochener Folge zukomme [2]), weil unser Verstand mit zufälligen Dingen sich beschäftigen muß, vom Sinnlichen ausgeht und den Gegensätzen unterliegt, welche ihn in der sinnlichen Empfindung zum Denken anregen, wärend der Verstand der himmlischen Götter dem Ewigen sich zuwendet [3]). Die Grundsätze der Aristotelischen Philosophie führen den Cremoninus zu der Lehre, daß in dieser niedern Welt vergänglicher Dinge nur die Arten unsterblich sind, die Individuen aber vergehen müssen. In Rücksicht auf unsere Individualität sind wir dem Leiden unterworfen und können uns den Bestimmungen nicht entziehn, welche

---

1) De imaginatione et memoria p. 177 gegen den Averroes; de coelo p. 131; 138 sq.

2) De coelo p. 131; 315. Est autem vivens sempiternum ad differentiam vitae intellectivae in nobis existenti, quae vita pauco tempore secundum habitum speculationis nobis inest.

3) Ib. p. 131; 139; 315.



in unserm Temperament liegen. Anders ist es in Rücksicht auf unsere Vernunft, welche dem Leiden nicht unterliegt, aber auch nicht individuell ist [1]). So sieht Cremoninus unsere Vernunft zwar als ein ewiges Wesen an, welches unbeschränkt ist und das Allgemeine erkennen kann, aber er findet sie auch nur in einer vorübergehenden Verbindung mit unserer Person und läßt uns keine Hoffnung übrig, daß wir zu einer ungestörten Entwicklung derselben gelangen könnten. Obgleich der Verstand im Allgemeinen alles erkennt, so verhält sich doch unser Verstand zum Abstracten wie das Auge der Nachteule zur Sonne [2]).

Wir würden den Cremoninus sehr über seinen Werth erheben, wenn wir ihn als einen großen Geist preisen wollten, aber es spricht sich eine Denkweise in ihm aus, welche seit langer Zeit in der peripatetischen Schule sich gebildet hatte, die Mittel der Wissenschaft kannte und mit Besonnenheit handhabte. Diese Denkweise wird von ihm mit Festigkeit vertreten. Sie ist dem Platonismus nicht feindlich entgegen, aber seine Ausschweifungen hat sie von sich ausgeschieden. Vergleichen wir ihn mit dem Cäsalpinus, dessen Gedanken doch unstreitig einen großen Einfluß

---

1) De fac. appet. p. 194. Duobus enim modis potestis homines considerare, vel ex principio essentiali, quale est anima rationalis, vel ex proprietatibus individualibus. Hierauf folgt eine weitere Auseinandersetzung, daß in dieser Beziehung der Mensch dem Leiden unterworfen ist und der Vernunft beraubt werden kann, in jener aber in seinem Geschlechte der Verstand immer bleibt. De coelo p. 129. Potentia intellectiva non est organica et ideo non est individua et materialis, nisi in sua radice, ratione scilicet animae, a qua fluit; de se vero est omnipotens et indefinita, prorsus incorporea et indivisibilis.

2) De fac. appet. p. 195.

auf ihn ausgeübt hatten, so finden wir nichts mehr von jenen pantheistischen Anklängen, welche das Weltliche fast zu einem leeren Schatten herabsetzten, nichts mehr von jenen mystischen Hoffnungen auf Anschauung des Göttlichen in der Verbindung mit der reinen Materie. Auch die himmlischen Einflüsse in ihrer unmittelbaren Wirksamkeit und das Dämonische ist aus seiner Naturlehre verschwunden. Wir sehen deutlich, wie sich alles bei ihm einer verständlichen, auf Erfahrung gestützten Physik zuwendet. Diese Denkweise hatten unstreitig die Zweifel des Zabarella vorbereitet. Dazu hatte auch beigewirkt, daß die Logik nach dem Vorgange der Philologen auf ein Werkzeug zur Erkenntniß der Sachen herabgesetzt und aus dem Kreise der speculativen Wissenschaften ausgeschieden worden war. Wenn die Theologie oder die Metaphysik noch zu ihnen gezählt wurde, so betrachtete Cremoninus sie doch als eine Wissenschaft, welche uns kaum zugänglich sei. Nur mit Gott und reinen Geistern sollte sie sich beschäftigen, unser Denken aber ist an materielle Bedingungen gebunden. Nur nach Analogie mit uns können wir das Abstracte erkennen. Das Höhere erkennen wir zwar nicht äußerlich, aber doch nur durch unsere Abhängigkeit von ihm. Seine Gedanken an Gott schlagen ganz die Bahn des neuern Anthropomorphismus ein, sie bezeichnen nur die Grenzen und Voraussetzungen des physischen Lebens, in welchem wir befangen sind. In der Physik, welcher er sich zuwendet, will er nun alles aus natürlichen Ursachen erklären. Auch die Seele ist nur Natur. Die Welt bringt alle Bewegung aus sich selbst hervor. Die Einflüsse des Himmels auf die irdische Welt sollen wir zwar nicht außer Acht lassen, aber sie sind doch

nur mittelbare Einflüsse. Man wird nicht verkennen, daß die ersten Umrisse der dualistischen Naturansicht, von welcher unsere neuere Physik ausgegangen ist, in seinen Lehren entworfen sind. Die Materie, welche in der räumlichen Ausdehnung ihr Wesen hat, stellt er der Intelligenz entgegen, welche nur innerlich denkt. Dadurch ist der Geisterwelt jeder unmittelbare Einfluß auf die Körperwelt entzogen. Die Seele, welche Natur ist, muß er zur Hülfe rufen um die Bewegung in der Natur hervorzubringen. Sie bewirkt dies auch nur dadurch, daß sie unter den materiellen Elementen eine durchgängige Wechselwirkung vermittelt und durch die Wärme des Temperaments alle Materie zu einer allgemeinen Form zusammenschließt. Diese Grundsätze finden sich beim Cremoninus noch mit dem Aristotelischen Weltsystem in Verbindung; die spätern Zeiten hatten aber fast nichts weiter zu thun, als sie von diesem loszulösen um in den Weg einer Naturforschung einzuschreiten, welche von logischen und metaphysischen Voraussetzungen sich frei wußte.

Aus dieser Paduanischen Schule der Naturphilosophie ging Vanini hervor, welchem sein schmäliges Ende einen Namen gemacht hat. Als Philosoph ist er nicht der Erwähnung werth; er kann aber als Beispiel dienen, welche gefärliche Nebenbulerin die Hierarchie in der Physik neben sich hatte dulden müssen [1].

---

1) Vergl. über Vanini V. Cousin fragments de philosophie Cartésienne p. 1 sqq.

Göttingen, Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.

